N

ALEXANDRE KOYRE

MISTICOS, ESPIRITUALES Y ALQUIMISTAS DEL SIGLO XVI ALEMAN



akal bolsillo

Maqueta: RAG

Ramón Akal González
Paseo Sta. María de la Cabeza, 132 - Madrid-26
Teléfs. 460 32 50 - 460 33 50
ISBN: 84-7339-514-X
Depósito legal: M-4300-1981
Impreso en España - *Printed in Spain*
por Gráficas Elica
Bóyer, 5. Madrid-32

ADVERTENCIA

Los cuatro estudios reunidos en este pequeño volumen son fragmentos. Durante bastante tiempo confié en poder completarlos con una serie de estudios análogos y en refundirlos en una obra de conjunto.

Otros trabajos me han impedido realizar este proyecto. Por eso, vuelvo a publicarlos ahora tal como fueron escritos.

Alexandre Koyré

I

CASPAR SCHWENCKFELD*

1490-1561

Desde los trabajos de Max Weber[1] y de E. Troeltsch[2] conocemos el papel jugado en la historia de las ideas, e incluso en la historia a secas, por los pequeños grupos sectarios protestantes. Fue ahí, en estos medios de «fantasiosos» y de «entusiastas», como se los denominaba durante la Reforma, entre los heréticos que vagaban de ciudad en ciudad, perseguidos cada vez con mayor dureza por las iglesias protestantes, donde seguía vivo el impulso de renovación espiritual que había preparado y alimentado la Reforma. Y puede decirse que, a la inversa, todos cuantos conservaban intacto este impulso primitivo, todos los que en la naciente Reforma prolongaban el movimiento ideológico derivado de la mística medieval, vivían por necesidad en la oposición. Los Schwenckfeld, los Denck, los Karlstadt no admitían ni compromiso ni parones. Al organizarse, frente a las iglesias protestantes, con una rapidez sorprendente, al elaborar una

---

* Publicado en *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, sección de ciencias religiosas, 1932.

[1] Cf. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), reproducido en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen, 1920.

[2] Cf. E. Trœltsch, *Soziallehren der Christlichen Kirchen und Secten*, Tübingen, 1912; *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Leipzig, 1915.

jerarquía, una dogmática y una ortodoxia nuevas, al interponer otra vez entre el hombre y Dios una mediación externa, creían defender el sueño místico de la inmediación; a los defensores de la «letra», de la «carne», a los creadores de un «nuevo paraíso», oponían su religión «espiritual», la religión del «hombre interior» y su noción del «espíritu»[3].

Eran, por supuesto, «fantasiosos» y «entusiastas» que no tenían noción alguna de las cosas de aquí abajo. Filósofos mediocres; teólogos de pacotilla. Y, sin embargo, cosa curiosa: mientras, malgastando sus fuerzas en interminables y estériles combates dogmáticos, las distintas ortodoxias se anquilosan de modo progresivo, los «espiritualistas» elaboran, o al menos esbozan, los temas religiosos y metafísicos que tomarán y desarrollarán los grandes teólogos y los grandes filósofos del siglo pasado.

Más adelante tendré ocasión de estudiar algunos representantes de los «defensores del espíritu». No forman, de todos modos, un grupo compacto con doctrinas comunes y precisas. Muy al contrario: entre un Sebastián Franck, por ejemplo, con su pan-naturalismo místico, y un Gaspar Schwenckfeld, con su supranaturalismo dualista, la distancia es tan grande como la que separa a ambos de Lutero. El término de «espiritualistas» que se les aplica es engañoso. Su relativa unidad radica en la común oposición a Lutero y al luteranismo, a la jerarquía de la iglesia externa. Quizá radique con mayor motivo en la oposición violenta de Lutero y del luteranismo a las doctrinas diversas, pero igualmente peligrosas, de los herejes.

Caspar Schwenckfeld, más joven que Lutero, cuya fuerte influencia le había «llevado al Evangelio», alma única y puramente religiosa, no permaneció mucho tiempo en el luteranismo. Como para Franck y otros más, para él Lutero se

---

[3] Cf. R. H. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig, 1902, y la ya antigua obra de J. H. Maronier, *Het inweding Woort*, Amsterdam, 1892. Sobre G. Schwenckfeld, véase la obra de J. H. Ecke, *K. Schwenckfeld und der Versuch einer evangelischen Reformation*, Leipzig, 1911.

apartaba del camino que parecía haberse trazado. En lugar de fundar una comunidad evangélica, la Reforma luterana degeneraba en un movimiento político-religioso y Lutero acababa de restablecer la mayoría de las cosas que él mismo había combatido y echado por tierra. La libertad del cristiano, la libre piedad evangélica, la adoración de Dios «en espíritu y en verdad» parecían haber cumplido su etapa; la cristiandad luterana era de nuevo sometida a la ley *(Knechtschaft für dem Gesetze)*, la religión del espíritu volvía a la idolatría de la letra.

Temas conocidos de la literatura «espiritualista». Y, sin embargo, nada en común entre Schwenckfeld y Franck. Ningún interés en el primero por salvaguardar la libertad moral del hombre; y Schwenckfeld no plantea en términos de moral el problema de las relaciones entre el hombre y su Dios. Ninguna preocupación metafísica; es menos filósofo aún que Lutero; como Lutero, es «hombre religioso»[4].

En el fondo estuvo, podemos decirlo[5], muy cerca de Lutero. Casi con toda seguridad, más cerca que Melanchton.

Como Lutero, Schwenckfeld enseñaba la predestinación; como él, negaba al hombre toda huella de libertad; como él, reservaba a la gracia, sólo a la gracia, sin colaboración de ningún tipo por parte del hombre, toda la eficacia en la obra de la salvación. Si, como Franck y Karlstadt magnificaba y ensalzaba el «Cristo en nosotros» *(Christus in uns)*, no por ello creía disminuir el papel del «Cristo para nosotros» *(Christus für uns)*. Al contrario: la encarnación, la muerte y la glorificación de Cristo, hechos históricos —algunos—, eran para él, como para Lutero, o quizá más que para Lutero, el centro mismo del drama religioso del hombre y del mundo. Las obras, los métodos, todo el mecanismo de la consecución de la gracia no existían para él; como para Lute-

---

[4] R. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig, 1902, pág. 168, lo dice muy bien: «Ein natürliches Licht kennt Schwenfeld nicht».

[5] Cf. J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2A., Bd II, Stuttgart, 1853, págs. 625 y sigs.

ro, la fe era para Schwenckfeld la única vía de la salvación. *Sola fide salvemur* no es más propia de Lutero que de Schwenckfeld.

Por eso, nadie fue más obstinadamente rechazado y combatido por Lutero que Caspar Schwenckfeld. Nadie fue repelido por él con palabras más duras, más hirientes, más groseras[6].

Evidentemente, tenía sus motivos. En efecto, ¿no había negado acaso el valor dogmático de la confesión de Augsburgo[7]? ¿No había propuesto una teoría nueva y propia de la eucaristía[8] e incluso una interpretación nueva y personal del sentido de las palabras de Cristo[9]? Además, ¿no

---

[6] Los textos extraídos de obras de Lutero, principalmente de los *Tischreden*, han sido reunidos en *Theologische Studien und Kritiken*, 1885, págs. 149 y sigs.

[7] C. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, pág. 496: «Wir wöllen die Augspurgische Confession in denen puncten, da sie mit den Prophetischen und Apostolischen Schrifften stimmt, keinswegs verwerffen. Das wir sie aber sollen fürs Evangelium Christi halten, oder drein schweren, da wölle uns Gott für behüten... Sie werden sie ja nicht in Canonem setzen, noch der H. schrift könden vergleichen, in welcher kein irrtumb, aber in der A. C. sowohl als in der h. Vater Schrifften, mehr denn ein irrtumb ist zu finden, welchs noch alles mit der zeit im hellern auffgang des gnedigen himmlischen lichts Christi offenbar soll werden». El *Epistolar* de Gaspar Schwenckfeld forma tres gruesos volúmenes in folio, aparecidos en el volumen I en 1566 y el volumen II, en dos partes, en 1570.

[8] C. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, pág. 621: «In des Herrn Nachtmahl ist der leib Christi gegenwärtig, wie gehöret, aber nich im brote, noch da aufm altar, wie er auch weder in mit oder unter dem brote mag genossen oder empfangen werden». *Ibíd.*, pág. 50: «Es sind zwei brot und tranck». Cf. *Epistolar*, II, 1, pág. 138: «das geistliche kann nicht anders als zur ewigen seligkeit gegessen werden, und es wird in keiner andern weisse gegessen als durch den waren lebendigen glauben» e *ibíd.*, pág. 29: «Christus teilt sich nich durch das eussere sacramentalische brot aus, sondern durch die kraft seines allmechtigen wortes».

[9] C. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, I, pág. 16: «Denn es stehet nicht in den sprachen, darin die wort vom heiligen Geiste beschrieben. Dieser kelch ist ein neuwe Testament, wie denn das *Poculum* oder kellich, nicht zum zeigwörtlin *τουτο* oder Das gehöret, sondern es wirt durch den griechischen artikel *το* der dazwischen stehet davon abgesondert, und das *Hoc* stehet absolute für sich. Nachdem das wörtlin: *Poculum* oder tranck

había indicado a sus adeptos que se abstuvieran de la comunión mientras no quedara establecida la unión del sentido del rito y de la interpretación de las palabras de la Cena[10]? ¿No proclamó la necesidad de una iluminación espiritual individual para comprender el sentido real de la Escritura y para adorar a Dios en «espíritu y verdad»[11]? Y al hacerlo, ¿no pretendía haberla recibido? Y después, ¿no había negado la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas? (Cierto que había combatido con tanto o más vigor la doctrina de Zwinglio) ¿No había proclamado, adoptando una doctrina «papista», la necesidad de una justificación real y combatido la doctrina de la justicia acusadora[12]? ¿No había predicado la necesidad de una transformación espiritual del hombre entero[13]? ¿No había inventado su teoría de la *carne divina* de Cristo y casi devuelto a la Virgen su puesto de madre de Dios[14]? ¿No había negado que Cristo fuese «una criatura»? Cada afirmación, una herejía.

---

ist vom Luca und Paulo gleichsam zu weiterer erklerung und auslegunge des vordern, dass man wisse, was das: *Hoc* oder *τουτο* sey, hinzugesetzt worden... Der Herr redet drauf von der eigenschaft sein Blutes und spricht: Daas (vernimm) ein tranck ist das neuwe Testament in meinem Blut.

[10] V. C. Schwenckfeld, *Epistolar, II, 2,* págs. 637 y sigs. Esta abstención «interina» se convierte en el rasgo propio y peculiar de los schwenckfeldianos.

[11] C. Schwenckfeld, *Von der hailigen Schrifft ihrem Innhalt, Ampt, rechtem Nutz, Brauch und Missbrauch,* Estrasburgo, 1545, pág. 6. «Der Mensch muss das göttliche licht zur schrifft den gaist zum buchstaben, die warheit zum bilde, unnd den maister zu seinem Werke bringen».

[12] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher,* Th. I. pág. 725: *Justificatio* ist nicht allein vergebung der sünden sonder auch die Heiligund und Ernewerung des innerlichen menschen». Esta primera parte, la única que ha aparecido (en 1564), forma un volumen de 975 páginas in folio.

[13] C. Schwenckfeld, *Epistolar,* I, pág. 812: «Gott halt keinen für gerecht in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit ist».

[14] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher,* Th. I, pág. 152: «... Maria Christum Gott und Menschen in einer person vereiniget habe geboren, nicht Christun allein nach der Menschlichen Natur, denn ob wol Christus seine Gottheit nit von Maria hat, so volgt drumb

Y herejía más grave aún en la práctica: Caspar Schwenckfeld no sólo hacía depender la salvación de la fe, sino también la participación efectiva en los sacramentos; y no sólo de la fe del fiel, sino incluso de la del oficiante[15]. Prueba manifiesta de que por «fe» entendía otra cosa muy distinta a la de Lutero y especialmente a la de los luteranos; la fe de Schwenckfeld, aquella que aseguraba la salvación y por la cual se participaba en los sacramentos y se «comía la carne de Cristo» era una especie de fuerza real, una participación real y un tentáculo espiritual que el alma proyecta para alcanzar lo divino[16].

Esto parece suficiente para explicar la hostilidad e incluso el odio persistente de Lutero y de los teólogos luteranos[17] contra el reformador silesio. Pero, de hecho, había más cosas. La oposición entre ambas doctrinas era todavía más profunda; la experiencia religiosa misma (la experiencia de lo divino) oponía y separaba a ambos reformadores. Y el odio de Lutero hacia Schwenckfel no se explica —al menos no del todo— por la oposición entre sus caracteres personales; es comprensible, desde luego, que Lutero, con su carácter enterizo, su espíritu dominante, su naturaleza apasionada y

---

nicht, dass sie ihn allein nach der menschlichen Natur hab geboren, sondernn Gott unnd Menschen einen Sohn und Christum gantz».

[15] C. Schwenckfeld, *Vom Leerampt des neuen Testaments. Das khein Predicant der nicht fromm ist und Gottseling lebt, das Evangelium... khan seliglich mit frucht predigen*, s. I, 1555 B. iijr: «Kein gottloser böser Mensch kann dem hailigen Gaiste im leerampte des newen Testaments mit gnad dienen, auch das Evangelium zur bekerung der sünder im segen des gaists fruchtbarlich kan predigen». El gran argumento de Schwenckfeld podría resumirse así: en una concepción muy distinta, Judas habría podido oficiar y participar efectiva y eficazmente en los sacramentos *Quod absit!*

[16] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, Th. I, pág. 145: Der glaub ist ein *Hypostasis*, wesen oder selbstand.» *Ibíd.*: «ein himmlischer glanz der da kompt aus dem wesen Gottes; es ist ein ström der sonnen so in die ewigkeit leuchtet alles zukünftige gegenwärtig gesehen wirt. *Ibíd.*, I. pág. 380: «es ist ein tröpflin des wesens Gottes, der nämlichen *Essentia* wie Gott selbs».

[17] Y no solamente luteranos.

violenta, su tosquedad campesina, se haya sentido rechazado por la «pureza» y la «dulzura» del reformador-gentilhombre silesio. Es igualmente comprensible que Lutero, monje y teólogo de oficio, no haya experimentado más que desprecio por los escritos y las teorías de este autodidacta laico, simple *dilettante* en ese terreno; es comprensible que su enfrentamiento le haya molestado doblemente.

Pero todo esto no basta, en mi opinión. Y la oposición del irrealismo político y social de Schwenckfeld al realismo de Lutero tampoco explica todo. Por supuesto, la política, como en toda la historia de la Reforma, también jugó un papel en las relaciones de Lutero y de Schwenckfeld. Una libre comunidad evangélica, un «conventículo» era un ideal herético; pero la Reforma, al aliarse con los príncipes, caminaba decididamente hacia una Iglesia de Estado. Y hay más todavía. Hay, acabo de decirlo, oposición fundamental de la experiencia religiosa misma. Schwenckfeld había afirmado el carácter esencialmente pecador de la naturaleza humana, su impotencia innata, su deyección; jamás había tenido temor de Dios y Lutero supo verlo perfectamente.

Caspar Schwenckfeld, laico, autodidacta, *dilettante*, fue, según dicen, un teólogo lamentable[18]. Cuando con obstinación afirmaba que Cristo no era en modo alguno una «criatura», ¿quería en realidad otra cosa a no ser salvaguardar, de manera absoluta, la unidad de la persona de Jesús, evitar toda especie, toda huella incluso de duofisicismo? Una persona verdadera, viva, real, una: así tenía que ser

---

[18] H. W. Erbkam, *Geschichte der Protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation*, Hamburgo y Ghota, 1848, página 416 sp.: «Schwenckfeld... hatte keinen Sinn für systematische Ordnung seiner Gedanken... Die ungenheuere Schreibfertigkeit... verhinderte eine gründliche und besonnene Darstellung seiner Lehren. Dazu kam, dass Schwenckfeld zu sehr in den allgemeinen mystischen Principien lebte als dass er zu besonnener Unterscheidung der einzelner Stufen und bestimmter Begriffe fortgeschritten wäre. In dieser Beziehung seht er weit zurück hinter den Mystikern des Mittelalters, die mit eben so viel Klarheit als Tiefe ihre Principien zu entwickenl wussten».

Cristo para cumplir su obra redentora y salvarnos con él. Por tanto, pensaba Schwenckfeld, era preciso no admitir en él ninguna imperfección, ninguna mezcla, ninguna separación entre su divinidad y su humanidad. Era menester, pues, que todo él fuera «divino» e «increado»[19].

Pero Schweckfeld no lograba entender cómo se podía salvaguardar esta unidad personal si se consideraba a Cristo como «compuesto» de una «parte» divina, eterna, increada, Verbo e Hijo único de Dios, y de otra «parte» humana, creada, perecedera y temporal, y por tanto necesariamente imperfecta en tanto que *creada*. Un Cristo «compuesto» no podría, según afirmaba Schwenckfeld, realizar la obra de la salvación[20]. Además, nosotros, los hombres, no podríamos participar de su naturaleza divina si la naturaleza humana no fuera en sí misma divina e increada[21].

Razonamiento, evidentemente, bastante ingenuo. Razonamiento propio de alguien que no es del oficio; razonamiento de un hombre que no ha asimilado el trabajo de construcción conceptual al que durante siglos se había

---

[19] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, Th. I, pág. 521: «Kein Creatur is von natur heilig, auch nicht die engel... Christus ist nicht allein mensch ohne Sünde geboren, sondern auch von natur heilig, voll gnade und warheit. Alle heiligheit kommt auss gnaden auf die neuen Creaturen, von gott und Christo aber Christus hat sein heiligkeit nicht aus gnaden, er hat sie auch nicht als eine qualitet noch Accidens oder anklebend zufellig ding nach seinem Menschen, sondern natürlich und selbständing».

[20] C. Schwenckfeld, *Epistolar*, I, pág. 612: «Gott der himmlische Vater sollte ein Vater des gantzen Christi, Gott und Menschens sein».

[21] C. Schwenckfeld, *Der Christichen Orthodoxischen Büchen*, Th. I, pág. 375: «Wenn des menschen selbstand oder natur an dem wäre dass er eine Creatur ist, so müsste das creatürliche irdische wesen am menschen nimmer gewandelt werden, der mensch müsste für und für einen stand behalten. Nun wird er aber durch Christum in ein new himmlisch wesen gewandelt, darinnen er doch mit leib und sele ein warer mensch bleibet nach gebührlicher ordnung. Drum eine Creatur sein ist ein Accidents und kann muss zum eingang ins Reich Gottes gewandelt, ja alles creatürlische und zeitliche am menschen algelegt werden, daher sie auch kinder Gottes, kinder der auffesrtehung heissen».

entregado la teología, y que no comprende sus fórmulas trinitarias[22]. En resumen, razonamiento de profano. Por eso es comprensible que Lutero escriba: «ese imbécil no entiende nada». De todas formas, ¿habría dicho algo distinto si hubiese entendido?

Y lo mismo por lo que se refiere a la eucaristía: ¿había comprendido el sentido de las fórmulas luteranas? Quizá no. En mi opinión, apenas importa. Porque si Caspar Schwenckfeld fue, en efecto, un teólogo bastante mediocre, entre sus adversarios, con Lutero a la cabeza, los hubo muy buenos. Y Lutero, bajo las fórmulas embrolladas de Schwenckfeld, percibió enseguida una «religión» muy distinta a la suya. Y con toda certeza, no se equivocó. Sus objetivos y las aspiraciones, los puntos de partida y sus actitudes mentales no se encontraron jamás.

Por mal teólogo que fuese, Schwenckfeld, sin embargo, dijo bastante bien lo que quería. Quizá no supo encontrar las fórmulas correctas. Sus razonamientos (por ejemplo, el que trata de demostrar la posibilidad, para la naturaleza humana, de ser *creada* e *increada* permaneciendo idénticamente semejante a sí misma) pueden ser confusos y verbosos. La idea que lo anima es, no obstante, muy nítida.

El hombre está caído, está total y completamente pervertido y mancillado; en esto Schwenckfeld se halla totalmente de acuerdo con Lutero. Si se quiere, irá más lejos que el propio Lutero. Para Schwenckfeld la condición del hombre creado está ya, en tanto que tal, profundamente manchada de imperfección. Es evidente que el término de «criatura» no significa para Schwenckfeld simplemente un ser dependiente en cuanto a su ser. Una «criatura» es *eo ipso* un ser fuera de Dios y del cual Dios está ausente; algo impuro y profano [23]. También es evidente que si Schwenckfeld se niega

---

[22] Caso frecuente en la historia: ¡Cuántas «herejías» deben su origen al trasvase de una fórmula o de una teoría desde un medio teológico a un medio popular! O, lo que es lo mismo, a su traducción a lengua vulgar.

[23] C. Schwenckfeldm *Epistolar*, II, 2, pág. 105: «Est ist aber kein Creatur dermassen in Im dass sie Gott oder göttliches wesens aus der schöp-

a admitir por nada del mundo que Cristo, el mediador y el salvador en quien todo lo divino se encarna, Cristo e Hijo de Dios, sea en sentido cualquiera *una criatura,* lo hace porque, antes de cualquier consideración dogmática, esa noción le parece en sí misma una blasfemia. La criatura, dice, es imperfecta *ex definitione,* por necesariamente limitada y finita. Mientras que Dios es absolutamente perfecto. ¿Es posible imaginar un Dios-criatura? ¿No es cierto que carece de sentido? El carácter divino de Cristo es perfectamente incompatible con la condición del ser creado. Schweckfeld sabe de sobra que su doctrina es muy peligrosa para él, que le van a reprochar el renovar herejías antiguas, por ejemplo, las de Eutiquio, que le van a llamar «monofisita», pero pese a su gran deseo de evitar las acusaciones, no puede resolverse a aceptar la doctrina ortodoxa de las dos naturalezas, ni tampoco la de la *comunicatio idiomatum.* Siempre ve en ella «nestorianismo», herejía duofisita; resumiendo, ve en ella una blasfemia[24].

Resulta paradójico que se le haya podido acusar de panteísmo. En efecto, su principio fundamental es precisamente el de que *toda criatura está fuera de Dios.* Y, por el contrario, en el «nestorianismo» que Lutero, en su opinión, había heredado del «papismo», Schwenckfeld veía a un tiempo el peligro de romper la unidad de la persona de Cristo y el de confundir, por medio de la doctrina de la *communicatio idiomatum* al creador y al mundo creado[25].

---

fung mitgenössig und theilhalftig wär, denn also seind alle Creaturen ausserhalb Gott und Gott ausserhalb allen Creaturen».

[24] C. Schwenckfeld, *Ibíd.*, I, pág. 634: «die Creaturen sind also geschaffen, dass sie auswendig dem Göttlichem wesen stehen sollen; der glaubige kömmt darein in welchem auch Gott wesentlich und natürlich wohnet». *Creaturae sunt omnes extra Deum creatorem, i.e. non participant naturam creatoris.* Resulta divertido ver cómo Schwenckfeld devuelve a sus adversarios las acusaciones de herejías; los que distinguen y confunden a la vez al Cristo histórico y al Cristo glorificado, el *status exinanitionis* y el *status exaltationis* son a un tiempo nestorianos y eutiquianos.

[25] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher,* t. I, pág. 218: «Christus aber ist nicht ein gedrits, weder in Menschwerdung Gottes,

Para Caspar Schwenckfeld, tanto como para el propio Lutero, es evidente que el hombre «carnal», el hombre «exterior» es radical y totalmente impotente para hacer cualquier cosa por su salvación. Ningún mérito. Ninguna libertad en el hombre. Ninguna eficacia. Sólo Dios actúa.

Pero no está de acuerdo con Lutero en lo que se refiere al modo de esta acción. No admite que Dios se limite a «perdonarnos la pena», a no tener en «cuenta» nuestra deuda. ¿Cómo? ¿Perdonaría Dios al pecador impuro, podría declararle salvado y justificado sin que de antemano (lógica si no temporalmente) lo hubiese transformado mediante una gracia justificante? Para Schwenckfeld esto es casi una blasfemia y una absurdidad. Piensa que Dios no puede «contemplar como justo» a alguien en quien no encontraría ni un solo rasgo de justicia general. Ahora bien, el hombre, tal como ha sido creado, no lo tiene. Es preciso, por tanto, que Dios se lo otorgue: la gracia le hace «renacer» y es en ese «renacimiento» donde radica su justificación. Para ser más exacto, no se trata de un «renacimiento», sino de un «segundo nacimiento», o, para expresarlo con mayor sencillez, como enseguida veremos, debiera hablarse de un «nacimiento» a secas. Se trata de algo real. El hombre justificado, salvado, el verdadero cristiano «nace» realmente, es «engendrado» por Dios. Es un hombre nuevo[26].

Fácilmente se ve dónde radica la diferencia. Para Lutero

---

noch in der Gottwerduns seines menschens worden, sonder er bleibt in unvermischten naturen an beiden orten Gott Mensch, ein Person, ein Christus. Er bleibt nach seiner menschwerdung vollkommilich Gott das wort, so wol als er nach seiner verklärung oder Gott-werdung ein volkomner mensch von leib und seel, blut undfleisch bleibt: Aber ein mensch in Gott, in der einigkeit des wesens Gottes, in einem gantz Newen Himlischen wesen, im wesen der unverrüklichkeit mit Gott in einerley Glorien, macht, kraft und klarheit vereiniget».

[26] C. Schwenckfeld, *Von der hailigen Schrifft ihrem Innhalt'am pt...*, Bi: «Die rechtfertigung ist... nicht allein vergebung der sünd und nichtzurechnung, sondern auch eine... ernewerung des herzens, so dass (die neuen Menschen) vor Gott lebendig und hierfür in gehorsam des glaubens sich üben und in aller Gottseligkeit und guten werken wandeln».

el hombre es ante todo pecador. Su condición tan miserable, su infelicidad, su debilidad, todo está provocado por el pecado. Es el pecado el que lo ha hecho perverso, el que ha quemado, destruido y abolido todo cuanto había en él de bueno y de perfecto. El hombre es castigado por Dios. Su castigo, un castigo terrible, es su estado, su *Sündenstand*. El crimen cometido por él le destroza, lo aplasta. Necesita el perdón. Para Schwenckfeld la raíz del mal es más profunda aún; o menos profunda. En todo caso, se halla en otro lado. Además, no el mismo mal. El hombre, al menos en tanto que hombre carnal, en tanto que hombre criatura, no puede ser salvado. No es sólo su crimen lo que le incapacita. Se ve abocado al mal no sólo como pecador, sino sobre todo como criatura. Y, por tanto, el perdón de Dios no puede bastar para salvarle. Hay que ir más lejos porque Schwenckfeld piensa que Dios no puede en el fondo justificarle y salvarle de ninguna manera. Ninguna criatura puede ser santificada si permanece criatura. Se necesita un hombre nuevo que Dios «engendra». Efectivamente nuevo. Al menos en cuanto al modo de ser. Porque Schwenckfeld piensa que de forma idéntica la misma esencia puede ser «creada» o «engendrada», es decir, tener un ser exterior y separado de Dios o, por el contrario, tener un ser divino. Quizá en la transcendencia o, por el contrario, en la inmanencia divina. Quizá enemigo o hijo de Dios[27].

Evidentemente, la gracia no puede alcanzar al hombre exterior, al hombre criatura. El hombre interior, el hombre engendrado por Dios es el único capaz de recibir la gracia. O dicho de otro modo: la gracia no es más que ese engendramiento mismo. Recibirla es ser engendrado. Pese a ello, incluso «engendrado», el hombre «interior», «espiritual», permanece vinculado a las condiciones del ser criatural. Está vinculado al cuerpo. Está sometido al tiempo. No alcanza su perfección; de este modo, el proceso de la «justificación», que es una santificación, una deificación, una

[27] Cf. texto citado *supra*, pág. 48, n; y con anterioridad, pág. 6, núm. 2.

transformación interior que el propio Dios pone en marcha y lleva a su meta, no se realiza en la vida terrena. Se realizará más tarde, en el más allá, cuando desembarazado de su tosca corteza sea vestido de gloria y adoptado por Dios: entonces alcanzará su meta.

Es completamente lógico que con su concepción de la extrañeza total del hombre natural Schwenckfel sea partidario convencido de la doctrina de la predestinación. La acepta en todo su rigor. La predestinación es absoluta. Sólo los elegidos, que lo son desde la eternidad, serán salvados por Dios porque han sido engendrados por él. Pese a ser *elegidos* desde su nacimiento e incluso antes, no serán *salvados* más que por la fe que Dios va a encender en ellos, mediante el «segundo nacimiento» que la palabra de Dios va a provocar. Esta fe es don de Dios. Un don directo e inmediato. Lo mismo que para la gracia, en general Dios no necesita de «intermediarios» ni de «instrumentos» carnales y materiales[28]. La gracia no necesita de «soporte» exterior. Es más, resulta inadmisible que algo material, algo creado, hubiera podido servir como tal soporte. La acción divina es interior e inmediata[29].

Schwenckfeld no admite mezcla alguna posible entre el mundo creado y su Autor, entre la «carne» y el «espíritu».

---

[28] C. Schwenckfeld, *Vom Worte Gottes dass khein ander Wort Gottes sei, aigentlich zu reden, als der Sun Gottes*, s. l n. d., XIV, c: «Es ist solch fürgeben, das Gottes gnade durch mittel gehe, wider seine Göttliche allmechtige herrlichkeit, ist Gotte unehrlich, sowol alss dem eynigen Mittler dem Menschen Jesu-Christo nachtheylig, als ob er nicht vermochte durch sich selbst, der doch in einem augenblick mit seiner Göttlichen kraft, alles was er will jan durchdringen, das herz eröffnen one alle creatürlichen Gehulfen und mittel durch sich selbst».

[29] C. Schwenckfeld, *De cursu Verbi Dei*, Bâle, 1527, pág. B. VIvv: «In summa, cursus Verbi Dei vivi, liber est, non haeret ne visibilibus, neque ministerio, neque loco, neque tempori, alligatur, sed totus in invisibilibus quiescit quamquam per visibilia nobis edumbretur, at credentes non accipiunt litteram et syllabas verbi praedicati solum, sed magis Deum ipsum et dominum Jesum-Christum his verborum symbolis admoniti intelligunt et fide doctrinam spiritus in corde apprehendunt, ut videas a ministri verbo ad ipsum Verbum semper adduci pios sive credentes».

Niega, por tanto, la acción real de la materia de los ritos. El agua del bautismo no «lleva» en modo alguno la gracia, como tampoco se transforman las especies eucarísticas.

¿Cuál es entonces el papel de los ritos? En el fondo, es mínimo. ¿Sirven para algo? ¿Son indispensables para la salvación? Pese a reconocer su importancia, Schwenckfeld no admite que sean indispensables: ni siquiera el bautismo. Es hostil a toda magia sacramental. La gracia, por otro lado, no se obtiene a través de ellos. Proviene de Dios. Directamente, sin intermediarios. Un solo mediador, Cristo, basta[30].

Schwenckfeld teme que se le tache de anabaptista. Se defiende contra ello obstinadamente, pero su defensa se apoya en principios más radicales aún. En esencia dice: no soy gran partidario de su bautismo de los adultos, aunque reconozco que el bautismo de los niños no es más que una simple ceremonia humana que no tiene ningún valor real para sus destinos espirituales. En suma, ni siquiera está basado en la Escritura. Pero los anabaptistas se equivocan, además, porque ningún bautismo, ni el de los adultos ni el de los niños, tiene valor mágico en tanto que rito. El único bautismo verdadero es el del espíritu y en el espíritu. Lo demás no es otra cosa que institución humana, práctica piadosa, útil en cierto sentido como símbolo de la unidad de la Iglesia, de la comunidad, venerable en tanto que ceremonia conmemorativa[31].

No es más que un símbolo; ahora bien, lo importante es

---

[30] C. Schwenckfeld, *De cursu Verbi Dei,* pág. biiiv. Dios quiere que sus dones «ex eodem fonte coelesti in corda electorum per Jesum-Christum, caput Ecclesiae in spiritu sancto, scaturire, interque ea nullum externum medium, ut neque inter caput et corpus, collocari posse».

[31] C. Schwenckfeld, *Epistolar,* II, 2, pág. 284; *Carta al conde Felipe de Hesse:* «Nun kann ich ja nicht leucken, dass ich den kindertauff nicht halte für den tauff Jesu-Christi, sondern für ein menschen gesetz, ob ich denn gleich vom kindertauff noch nicht so viel kann halten, so wil ich mich dennoch auch daneben bedinget haben, dass ich drumb kein Widertäuffer bin auch ihren tauff, samt alle dem tauff da man die seeligkeit und vergebung der sünden au eusserliche ceremonien oder element bilder, für unrecht halte».

lo simbolizado, el bautismo de la gracia, la fe, que es una gracia y por la cual el verdadero cristiano lo obtiene. Porque la verdadera fe, la fe viva, no es una simple creencia, un asentimiento intelectual a los dogmas y las verdades dadas y enseñadas, no es siquiera la confianza en Dios; es más que eso, es una participación directa e inmediata del hombre regenerado en Dios; es una gota de lo divino que rocía el alma, que la transforma, la abarca y la ilumina[32]. Nace en el alma bajo la influencia de la «palabra de Dios», pero esta «palabra» no es en modo alguno la letra de la Escritura, ni el sermón predicado y «que viene de fuera»[33].

Nada de lo que viene «de fuera», de lo que participa, por tanto, de las condiciones de ser creado y exterior, posee valor para Schwenckfeld. La verdadera fe no es *ex auditu*. Dios no tiene necesidad alguna de servirse de este intermediario: ¿no puede acaso actuar inmediatamente? Además, ¿cómo podría ser de otra forma? Ni el sermón ni la Escritura actúan por sí mismos. Es preciso que el hombre, que las oye, que las lee, comprenda su *sentido*[34].

Las palabras, los signos, los sonidos no son más que símbolos, expresiones, traducciones del sentido, del es-

---

[32] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxiscen Bücher*, t. I, pág. 635: «Der rechte ware glaube ist im grunde eine... gabe des wesens Gottes, ein tröpflin des himmlischen quellbrunnens, ein glänzlein der ewigen sonne, ein fünklein des ewigen fewers welches Gott ist und kürzlich ein gemeinschaft und theilhaftigkeit der Göttlichen natur und des Göttlichen wesens. Und dieser kompt nicht von etwas eusserlichem, sondern aus Gott vom Himmel, als eine gnädige gabe Gottes und geschenk des Heiligen Geistes, im grunde ein wesen mit dem, der ihn schenket und gibt».

[33] C. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, I, pág. 284: «Dieweil man aber geist und leben nicht kann schreiben noch mündlich aussprechen, sondern allein das gleichnis, so muss man zwischen der Schrift un Gottes lebendige Worte... gebührlich untersrcheiden un nit *symbolo* geen was *rei et viritatis* ist.»

[34] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, t. I, pág. 547: «Und zugleicherweise, wie der buchstabe des menslichen worts, die dinger davon er redet, im verstande und erkanntnus dem fleischlichen natürlichen herzer mitbringt; also wenn diese leerer, es soll mit dem eusserlichen buchstaben der Heiligen Schrift auch also zugehen».

píritu, el único que está inspirado por Dios[35]. Es evidente, piensa Schwenckfeld, que el Señor no ha dictado a los escritores sagrados los términos mismos de sus escrituras. Además, resulta totalmente imposible encerrar la revelación en la letra, a Dios en las palabras y en los conceptos[36]. Por otro lado, los libros sagrados han sido traducidos, cosa poco importante dado que no es la *letra*, sino el espíritu lo único que ha sido inspirado por Dios; pero en caso contrario sería muy grave. Ahora bien, ¿puede el hombre exterior y separado de Dios comprender el sentido de la palabra divina? ¿Puede captar el espíritu quien no lo tiene? Para Schwenckfeld, como para todos los espiritualistas, plantear esta cuestión es lo mismo que resolverla: sólo el cristiano, el hombre espiritual, el elegido, el hijo de Dios puede penetrar el sentido de la Escritura. Para el hombre normal, ésta permanece cerrada y muerta.

Por tanto, piensa Schwenckfeld, los luteranos se equivocan al pretender hacer *nacer* la fe *ex auditu*, al creer que la

---

[35] C. Schwenckfeld, *Beschluss und Valete Auff Flacii Illyrice letzte zwai Schmanchbüchlin*, s. l., 1555, pág. III: «Denn obwohl Gott durch seinen geist mit den heiligen männen, durch welche die heilige Schrift ist geschrieben, geredt, und ihn: eingegeben hatt, was sie sollen schreiben, so hat er darumb nicht schrift, nicht syllaben noch buchstaben geredt wie wir menschen, sondern geist krafft und leben, welchs, nach seiner Natur nicht kann inns buche geschrieben werden, sonder allein nach dem Gleichniss oder bilde, dazu denn ein geistliche urteil wird gehören durch welches das schrifflliche wort vom lebendigen Gottes worte, unnd das bilde on der warheit wird unterscheiden».

[36] C. Schwenckfeldm *Vom Worte Gottes dass khein ander Wort Gottes sei aigentlich zu reden, als der Sun Gottes*, s. l. n. d., pág. 22, c: «Die hailigen Menschen Gottes, welche von dem hailigen Geiste zu reden und zu schraiber sind getrieben, haben ihre gaab und Reichthumb, so sie imm hertzen gehabt, und lebending empfunden, nich mögen in die stimm oder schrifft fassen, und andern geben. Sie habens kaum etlicher massen khönnen abmalen, und mit lautt, stimme oder Schrifft im hailigen gaiste bezeugen: die feder hatt das hertz nicht mögen gentzlich auss das bapier bringen, noch der mundt den bronnen mit seinen quellen aussreden sondern habn also in dienst durch ihre Stimmen, so viel uns nutzlich das gleichnus fürgetragen und zu dem ainigen Heylandt Brunnen und Liechts geweiset».

Escritura, en tanto que *libro*, en tanto que *letra*, podría actuar sobre el hombre no-espiritual; y se equivocan más todavía si creen poder por estos medios totalmente exteriores alcanzar o provocar la conversión[37]. Jamás nace el espíritu de la materia. El Verbo de Dios, que es Espíritu, es el único que puede hacer «nacer» en el alma al hombre espiritual y al mismo tiempo conferirle la gracia y el poder de penetrar el sentido real de su palabra escrita[38]. Schwenckfeld no niega a todas luces el valor práctico y empírico, por así decir, de la predicación y de la letra[39]. Son cosas buenas para el hombre carnal; son útiles para el cristiano, para el regenerado, ¿no estamos todos en este bajo mundo afligidos por un cuerpo carnal? Pero los luteranos las convierten casi en un sacramento porque en el fondo no saben ni lo que es la fe, ni lo que es el espíritu, ni sobre todo lo que es el «segundo nacimiento», el verdadero nacimiento de Dios. El error está en sus vinculaciones, demasiado estrechas, con la teología «papista».

De este modo Schwenckfeld devuelve con creces los reproches que se le dirigen: no es él, sino, por el contrario, los lute-

---

[37] C. Schwenckfeld, *Vom Unterschaide des Worts Gottes und der Heyligen Schrifft*, s. l. n. d., p. Biijr: «Also müsste auch gewisslich folgen, wenn das gepredigte oder schriftliche wort ein mittel des glaubens... Wenn, dass so oft man predigt, das mittel bei allen zuhörern sein Amt müsste üben, und der glaub und der Heilige Geist allweg der predigt müsste folgen».

[38] C. Schwenckfeld, *De cursu Verbi Dei*, pág. Biiii[r]: «Dupliciter siquiden Deus agit cum homine novo, sive Christiano quem propter Christum in gratiam recepit, interne videlicet et externe, perinde atque homo novus caro est, et spiritus: Interne agit Deus cum eo, per Verbum spiritus et vitae, in quo se variis divitiis honorum coelestium per Christum revelat: Externe vero agit cum carne hominis per verbum litterae seu praedicationum et symbola».

[39] Las escrituras, hacia las que Schwenckfeld profesa un gran respeto, desempeñan el papel, según piensa, de un instrumento de control y verificación. Por eso dice *(Von der hailigen Schrifft...*, II. r.): «Es gezimet sich auch nicht ohne derselben (der Hlg Schrift) zeugnus etwas in der Christlichen Religion als netwendig setzen oder schliessen, unnd es rhüme sich gleich einer göttlichen Offenbarugen wer da wölle».

ranos, los que son duofisitas, puesto que admiten un elemento criatural en la persona de Cristo: por eso dan una importancia excesiva a lo exterior. Pero, por otro lado, no saben hacer la distinción y la separación —sin embargo, esenciales—, entre la carne y el espíritu. Creen en una comunicación posible, en una acción posible de la carne sobre el espíritu. Por eso se imaginan que la Escritura, la letra, la palabra predicada, posee una eficacia propia; por eso, además, no admiten la acción directa del Verbo, pretenden actuar *ab extra* sobre el espíritu.

Ahora bien, ahí es donde aún se manifiesta el espíritu «papista» de los luteranos y su pelagianismo oculto. Por eso pretenden formar una nueva iglesia exterior y poner la salvación «al alcance de todo el mundo». Tal es la verdadera razón por la que han desnaturalizado el concepto de la fe. Todo el mundo puede aceptar una doctrina, pero la fe verdadera es algo muy raro y que sólo se otorga a los elegidos[40].

Resulta curioso que Schewenckfeld no parezca haberse planteado jamás el grave problema de los *otros*, de los *condenados*. Seeberg observa con acierto que la doctrina de la predestinación de Sechwenckfeld se parece mucho a la de Calvino; y, sin embargo, no hay en él rastro alguno del *decretum horribile*. ¡Dios es tan bueno!

Podría decirse que los condenados no le interesan nada. Además, la condición del hombre creado es ya tan mala que no se comprende demasiado bien que pueda ocurrirle algo peor. Sea lo que fuere, Sechwenckfeld apenas lo piensa. Sólo piensa en los elegidos. Se sabe uno de ellos; sabe también que todos los que creen verdaderamente serán salvos. En el fondo, elegidos desde toda la eternidad, están *ya* salvados. El hombre espiritual, engendrado por Dios, no puede morir: sería absurdo. Por tanto, todas las espinosas cuestiones

---

[40] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, t. I, pág. 325: «Sie bedenken auch nicht, dass der warre evangelische glaube nichr jedermanns ding wie Paulus saget, sondern ein teure herzliche gabe des heiligen Geists ist, die da fleusst aus dem wesen Gottes ins herz des ausserwölten menschens und göttlicher Natur teilhaftigkeit mitbring».

sobre la posibilidad de perder la gracia recibida, de resistir a su acción, le parecen totalmente ociosas. La gracia no «tiñe» al hombre exterior, sino que «engendra» un hombre nuevo, el hombre espiritual.

Todas estas cuestiones carecen de sentido para Schwenckfeld porque para él los problemas religiosos no se planteaban en los mismos términos que para un Lutero, o para un Calvino. Alma tranquila y pura, jamás sintió, como Lutero, la fuerza insuperable del pecado; su aguijón jamás le picó. Y tampoco conoció el temor trágico de Dios. Su Dios se parecía mucho más al buen Dios de Zwinglio que al Maestro terrible de Lutero. Oecolampade, al editarlo, no se equivocó, aunque errase al pensar en un acuerdo completo.

De hecho, Caspar Schwenckfeld pretendía algo muy distinto a la mayoría de sus contemporáneos. Lo que él denomina salvación no es la «entrega», sino la *divinización*, la *theosis*. La deificación del hombre, tal es para Schwenckfeld el fin último de Dios.

El Dios de Schwenckfeld ha creado el mundo y el hombre con el objeto de salvarlos y de divinizarlos. Al crear a Adán, preveía exactamente, veía ya a aquél de quien el primer Adán no era más que una prefiguración y un símbolo, Jesucristo, segundo Adán, hombre Dios, hijo de Dios, engendrado y no creado, que debía conducir, o mejor aún, llevar, a la humanidad al seno del Señor y hacer de los hombres hijos de Dios[41].

---

[41] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, t. I, pág. 211: «Demnach ist der erste mench Adam geschaffen zum herrlichen werk und bilde Gottes das ist dass er solt eine fürbildung des Gottes Sohns, ja Gott selbst, in der fülle der zeit solt mensch werden, dass sich der geist mit dem fleisch solt gantz vereinigen, Gott solt sich der geist mit dem fleisch solt gantz vereinigen, Gott solt sich künftig im fleisch offenbaren und solt also durch seine Göttliche kraft das fleisch oder den menschen ausführen und an sich ziehen, auff dass also der mensch aus lauterer gnade, Gottes mit Gott und in Gott ein herr des Himmels sein möchte». Por esto, *ibíd.*, pág. 212: «Der erst alt Adam ist nur eine Figur gewest des ander Neuen Adam das ist des Herren Christi; der geschaffene solt in der figur vorgehen... das dergeborne in der werheit nachfolgte», y la venida y la encar-

A decir verdad, no está muy claro por qué Dios no empezó en cierto modo por el final; por qué en general había *creado* hombres, creado, es decir, formado criaturas, seres imperfectos y exteriores a él. Para el hombre no se trataba, en modo alguno, de *volver* al estado primitivo, porque el primer Adán no era nada perfecto. El estado final, el de la *theosis*, es superior al estado inicial. Hay «progreso». El papel de Cristo no se agota en el de un simple redentor y su venida, su encarnación, no están determinadas en modo alguno por el pecado. Incluso sin pecado, sin caída, sin todas sus consecuencias, era preciso que Cristo se encarnase, precisamente para hacer posible la *theosis*[42]. En efecto, para Schwenckfeld Cristo no es como, por ejemplo, para Franck, Logos, Verbo, Espíritu. Es esencialmente persona, hombre, y su acción sobre el hombre está muy netamente vinculada a su encarnación, a la realidad histórica de su carrera terrestre.

Y, sin embargo, no podría hablarse de un progreso verdadero, porque precisamente del hombre carnal no nace el hombre espiritual, y porque estas dos naturalezas no tienen ningún tipo de comunicación entre sí. Problemas graves que Jacob Boehme planteará más tarde; pero Schwenckfeld no se arredrará y en los gruesos volúmenes que forman sus obras[43] no encontraremos, no sólo la respuesta, sino ni siquiera el problema expuesto con nitidez.

---

nación de Cristo se habrían realizado sin caída y sin pecado, pues en ellas está contenida e incluida la razón misma de la creación.

[42] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, t. I, pág. 566 sq: «Deshalben denn auch Gottes Wort, Gott selbst, Fleish, der Herre Christus Mensch worden ist, und hat in uns gewonet... auff dasser die himmlischen schätze, und güter, so er von Gott seinem Vater empfangen, allen gleubigen fleische vermittels seines fleisches und Bluts, durch den heiligen Geist austeilte... solchs, sprich ich, thut allein das natürliche lebendige Wort, *verbum incarnatum*, Christus im heiligen Geiste, welches seine gnade ist, one eusserliche elementische mittel durch sich selbst».

[43] Además de los cuatro gruesos volúmenes de los *Christlichen Orthodoxischen Bücher* y de la «Epistolar», la obra de Caspar Schwenckfeld incluye un gran número de escritos polémicos. La comunidad schwenckfeldiana de Pensilvania, junto con el seminario teológico de Harford (Conn),

Le basta simplemente con saber que el nacimiento y la encarnación de Cristo estaban previstos desde toda la eternidad; que eran necesarios y que sin ellos el mundo no hubiera tenido sentido. Sabe que el «hijo del hombre estaba predestinado a aplastar la cabeza de la serpiente»; sabe que el hombre es miserable y pecador por culpa de Adán; pero también está seguro de que la bondad de Dios es infinita y que la gracia, que hace nacer en nosotros al hombre espiritual o que, por su acción, nos hace nacer hombres espirituales, nos diviniza y nos libera no sólo del *status peccati*, sino incluso del *status creaturae*. Por supuesto que el pecado de Adán ha hecho al hombre doblemente impuro y doblemente impotente. Lo único que le queda por hacer es reconocer su abyección[44], abdicar de su «carne», de su yo, de su ser impuro y confiarse a Dios, al Cristo en el abandono, en la «abstracción», en la *Gelassenheit*.

Parece que Schwenckfeld se arma un pequeño lío, quizá por la influencia de Karlstadt, vinculada a un misticismo bastante tradicional, al misticismo de la *Teología germánica*, basada en viejas nociones agnósticas. Ve el mal tanto en la «materia», en la «carne grosera», como en el pecado. Siempre vuelve a su noción de mal coextensivo al ser *criatural*, que tiene su fuente y su raíz en el *ser* finito y limitado, y, por tanto, imperfecto y separado de Dios, de las criaturas, en el *esse creaturae* en tanto que tal.

En el fondo, ya lo hemos dicho antes, su «sentimiento de criatura» no le permite en modo alguno ver la fuente del mal en el pecado. Ahora bien, por otro lado, la teoría del mal entendido como negación, planteada por consiguiente

---

edita desde 1906 (en Leipzig, Breitkopf & Härtel) el «Corpus Schenckfeldialnorum», del cual han aparecido hasta el momento seis volúmenes, el último en 1922.

44 C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, t. I, pág. 876: «Am erst lerne mensch was du von natur seint, Du bist elend ein verdoren fleisch ein sünder... zum anderen bedenck und lerne, von weme dir solch alles kerkomme, nämlich von Adams übertretung». Cf. *Epistolar*, II, I, pág. 295. Nada es más útil al hombre que conocerse a sí mismo.

por el hecho mismo de ser finito, determinado y limitado, no es exactamente el equivalente lógico de su doctrina del ser creado. Y su cristología lo demuestra con toda claridad.

Ya hemos visto cómo Schwenckfeld insiste, una y otra vez, en el ser no criatural de Cristo.

Pero al mismo tiempo y con igual fuerza mantiene la afirmación de su *naturaleza humana*. Es evidente que esta doctrina, al igual que su correlativa del doble compuesto humano, es necesaria a Schwenckfeld para mantener que la *naturaleza humana*, en cuanto tal, es *capax dei;* que la naturaleza humana y su esencia, la humanidad, son compatibles con la esencia y con la naturaleza de Dios. Es preciso que la naturaleza, que la esencia del hombre sea *quid divini;* de otro modo, ¿cómo podría haberse encarnado y hecho hombre Cristo? Y si Cristo no fuera hombre, ¿cómo podría ser posible la *theosis?*

Para lo que Schwenckfeld busca y para aquello a que aspira, un Cristo mediador entre el hombre y Dios o más genéricamente, entre Dios y el mundo, entre lo finito y lo infinito sólo es concebible si el ser finito en sí no es necesariamente extra-divino; en otros términos, sólo es concebible si el carácter de *finitud* es compatible con Dios, si el *hombre* es (en esencia) mucho más que una criatura; en resumen, sólo si la humanidad pertenece a la esencia misma de Dios.

He ahí por qué Cristo debe ser hombre e increado[45] en cuanto tal. Un Jesús criatura es un absurdo. Es más, implicaría, piensa Schwenckfeld, la imposibilidad de la deificación del hombre. En efecto, para el reformador silesio, el término de criatura no se aplica necesariamente a todo cuanto es *ab alio* (contradicción en los términos, pero en modo alguno en el pensamiento de Schwenckfeld).

La creación designa un modo de producción de las cosas

---

[45] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher,* t. I., pág. 113: «Ob Christus wol derer natur ist, welche sonst mensch und fleisch sind, so ist er dennoch nicht das, was sie natürlich sind, sonst müsste er auch ein sünder sein, weil die sünde dem emnschen von natur eigen ist».

exteriores a Dios y en relación a las cuales el creador es trascendente. Pero éste no es sólo el único modo posible, y Schwenckfeld lleva hasta el fondo la distinción clásica entre la esencia, la existencia y el modo de producción. El hombre es *essentialiter ab alio, id est a Deo,* pero no necesariamente una criatura. La prueba de ello es muy simple: Cristo es un hombre, sin ser en modo alguno una criatura, y su esencia *humana* no se opone al hecho de ser engendrado por Dios.

Creado y engendrado, eso son modos de producción muy diferentes, pero que no cambian en nada la esencia del hombre. Ahora bien, si fuese así, el hombre, de creado, puede pasar a engendrado; puede, por Cristo y con él, convertirse en Hijo adoptado de Dios. Puede hacerlo porque ya lo es.

Y Schwenckfeld desarrolla una teoría bastante extraña sobre la persona y la carne de Cristo. Esta teoría ha parecido a algunos de sus historiadores, tales como Ecke, Erbkam y Baur, poco digna de ser mencionada en su exposición de las doctrinas del reformador silesio, y, sin embargo, no sólo juega un papel muy importante en las controversias contemporáneas, sino que nos parece incluso la clave y el centro de la enseñanza de Schwenckfeld; es también uno de los puntos que le vinculan a la evolución ulterior del misticismo protestante, a V. Weigel y a Jacob Boehme. Tal doctrina es la del *cuerpo celeste,* o si se prefiere, de la *carne espiritual* de Cristo.

Las fuentes escriturarias de la teoría son fáciles de señalar: evidentemente san Pablo y san Juan. Por otro lado, no es sólo el deseo de evitar el monofisicismo o el docetismo de Münzer lo que empuja a Schwenckfeld a adoptar la doctrina de la carne espiritual. Es también la imposibilidad de representarse la existencia real de un espíritu puro. El razonamiento de Schwenfeld es bastante simple: Cristo, ya lo hemos visto, no es una criatura; ni tiene ni puede tener carne comparable a la nuestra; es inmaterial y, sin embargo, no es un espíritu puro. Schwenckfeld deduce de ello que Cristo poseía un cuerpo que siendo real (digámoslo de una vez,

nada más extraño a Schwenckfeld que el docetismo) estaba formado por una «carne espiritual» completamente penetrada y transfigurada por el espíritu. El paso de Jesús por la tierra, su nacimiento de la Virgen no le dieron nada de carne criatural, pero tampoco podía no tener cuerpo del todo; si se mira bien, se verá que para Schwenckfeld[46], el «crecimiento» de Jesús, que es real, consiste en una transfiguración cada vez más completa y perfecta de su carne, en una penetración más y más profunda del espíritu puro en la «materia espiritual», en una evolución que no tiene fin más que en el retorno a la forma divina, a la transfiguración definitiva de Jesús resucitado. Cristo reserva para el cielo esta carne, celeste en lo sucesivo; es divina; le pertenece como cosa propia; es imposible no representarse a Cristo como un espíritu perfectamente corporal; ahora bien, Cristo es Dios. De lo que se deduce que, puesto que para Cristo el hecho de poseer un cuerpo es esencial, no hay contradicción ni incompatibilidad alguna entre cuerpo y espíritu, entre corporeidad y divinidad, entre hombre y Dios.

Se deducen, además, más cosas: en efecto, la naturaleza *humana* es esencial a la persona de Cristo. No se ha vuelto hombre: es, desde toda la eternidad, Hombre-Dios. Ahora bien, Cristo, el Hijo de Dios, es Dios por su esencia, y un momento absolutamente necesario en el ser trinitario de Dios. De lo que se deduce, por un lado, que la humanidad, en cuanto tal, es un momento necesario de la divinidad; cosa que, por otra parte, implica el carácter en cierto modo divino de la humanidad. Y como la encarnación es también

[46] C. Schwenckfeld, *Der Christlichen Orthodoxischen Bücher*, t. I, pág. 230: «Aus welchem mag erkannt werden, wie das Fleisch oder der Mensch in Christo in der Kraft des vereinigten allmechtigen Worts, als in der Natur seines Vattern, welche Christus mit von Himmel bracht, zur gantzen volkommenheit hab gewaschsen und zugenommen, das sein Fleisch immer je mehr... mit Weisheit, stärke des Geists, Gnad, Kraft und Macht ist erfüllet und durchgossen. Die Natur von der Mutter sollt in der Natur die Christus vom Vatter hett wachsen und zur völligen erbschaft der Gottheit des Vattern kommen». La doctrina de Schwenckfeld no esclarece tal posibilidad, necesaria sin embargo, para permitir una teoría del hombre-dios.

perfectamente necesaria y no determinada por la falta contingente del hombre, también es necesario para Dios realizarse y encarnarse (desde toda la eternidad) en el hombre, como es esencial para el hombre tener, en cuanto esencia, una naturaleza que participa de la divinidad.

El infinito y lo finito, el hombre y Dios se implican mutuamente, no en el sentido en que se implican los caracteres de *creador* y de *ser creado*, sino en cuanto esencias, antes de toda creación.

El espíritu «se encarna» necesariamente. El cuerpo, la «carne» se opone al espíritu no de forma *absoluta*, sino *relativa*, hallándose en esta oposición el soporte necesario para la realización del espíritu, su habitáculo y su expresión.

De todo lo cual se sigue una consecuencia muy grave para la eucaristía. Esta carne celeste que Cristo ha guardado en el cielo, es la que «comemos» en la eucaristía. No es la *carne* en el sentido vulgar de la palabra, no es siquiera la carne espiritual de Jesús sobre la tierra. Es la *carne* divina, pero es todavía la carne de la que participamos, que «comemos» mediante la fe[47]. La «carne celeste» no está incluida en las especies eucarísticas, y estas últimas no se transforman en modo alguno en el cuerpo celeste de Cristo. Creerlo sería, una vez más, no comprender el carácter de ser criatural. Ni el pan deviene cuerpo de Cristo, ni éste se transforma en un trozo de pan. Cristo mismo es el «pan y el vino de la vida».

Podemos preguntarnos cómo es posible que esta *carne* —que no es espíritu— sea accesible para nosotros. Schwenckfeld responde: es que el hombre mismo es doble; hombre exterior, carnal, y hombre interior, espiritual. El hombre interior es el que «come» la carne espiritual de Cristo, porque es «espiritual» en sí mismo. Observemos atentamente: el hombre interior no es el alma; ésta no es más que

47 C. Schwenckfeld, *Epistolar*, II, 2, pág. 943: «Das Blut Christi so nu glorificirt gantz geistlich und Göttlich ist worden wird noch heut aussgegossen durch den h. geist mit voller krafft und lescht den durst der seelen durch den Glauben».

un espíritu puro, inmaterial; es un hombre que tiene un cuerpo espiritual. Para Schwenckfeld, como más tarde para Boehme, un espíritu puro sin cuerpo es un absurdo. El hombre interior es un hombre completo; y es este hombre el que es congénere de Cristo, el que divinizado y transfigurado se convierte en un habitante de la gloria divina.

Cristo es completamente Dios, pero Schwenckfeld no trata en modo alguno de negar su filiación humana: Hijo de Dios, es también hijo de la Virgen y es de la Virgen de la que ha recibido ese «cuerpo espiritual» que había sido engendrado por Dios; esta misma «carne espiritual» de que participan los elegidos. «Carne» o «cuerpo» espirituales, transfigurados, desmaterializados. La posesión de un «cuerpo» de esa clase no la remite Schwenckfeld a la resurrección: es patrimonio del hombre «espiritual», «interior». Cuerpo engendrado por la acción directa de la gracia, de Dios o de Cristo. De este modo, el «renacimiento», la «regeneración» es para Schwenckfeld una resurrección tanto como un verdadero nacimiento. El nacimiento del hombre interior en nosotros es el nacimiento de su cuerpo espiritual. La vida del elegido es su crecimiento progresivo, su espiritualización más y más perfecta, la asimilación más y más profunda del hombre con Cristo, divinización cada vez más completa. El hombre espiritual es realmente un miembro de Cristo y realmente un hijo de Dios.

El hombre espiritual es «nuevo». Pero no completamente. El hombre nuevo, en cuanto a la esencia, es nosotros mismos, es nuestra propia esencia, nuestro verdadero ser, ocultado por la carne grosera del estado criatural, ligado por el pecado que la acción de Cristo despierta y conduce a la vida. El hombre nuevo es engendrado por Dios, pero engendrado en nosotros; y si Schwenckfeld repite con tanta insistencia que Jesús no es una «criatura» lo hace en el fondo porque el hombre tampoco lo es. El hombre, en efecto, es una forma esencial, necesaria de la manifestación de Dios: forma eterna, increada y divina. Y por ser él así ha sido posible a Cristo hacerse hombre y nacer en este mundo de la

Virgen María sin convertirse por ello en «criatura» y sin ser mancillado por el pecado. El pecado, en efecto, no alcanza más que a la «criatura». El hombre interior, el hombre espiritual está preservado de él.

El cuerpo glorioso de Cristo, ese cuerpo que nosotros «comemos», es al mismo tiempo lo que la Biblia llama «la gloria divina». Y cuando entramos en esa gloria, nos convertimos en los miembros del cuerpo de Cristo; pero, por otro lado, ¿qué es el cuerpo de Cristo sino la iglesia, sino el conjunto de los fieles? De lo que se deduce que todo fiel aumenta la gloria divina, y que la gloria divina —que es el Paraíso— está en los hombres tanto como éstos en ella.

Ahora puede verse, pese a similitudes evidentes, cuanto difiere la posición y la doctrina de Caspar Schwenckfeld —en quien revive el viejo mito del Theos Antrhopos— de la de los demás «espiritualistas». Poco importa que afirme la superioridad del «espíritu» sobre la letra[48]; declara que la letra está «muerta» y que no se reanima más que para el hombre regenerado[49]. Son asertos corrientes, tópicos. Hay que ver el sentido; ahora bien, para Schwenckfeld el hombre «regenerado» es el hombre en quien el proceso de la

---

[48] C. Schwenckfeld, *Von der hailigen Schrifft...*, c. VIII, 2: «Das ist auch der unterscheid zwischen den menschlichen und Göttlichen schrifften oder buchstaben; dass die menschliche schriften dem verstande das mitbringen davon sie lauten, welchs aber die Göttlichen Schriften oder buchstaben nich thun. Es muss das davon sie lauten bei Gotte gesucht werden».

[49] C. Schwenckfeld, *Epistolar*, I, pág. 812: «Die Lutherischen haben einen historichen Christum, den sie nach dem buchstaben erkennen, nach seinen geschichten, lehren, mirakeln, und thaten, nicht wie er heut lebendig ist und wirket. Wie sie auch einen historischen eusserlichen glauben und eine historiche justification haben die sie auf verheissungen setzen, unangesehen wenn sie zuständig sind. Die gerechtigkeit ist allein auswendig, vergebung der sünden, glauben, wie man etwa ablass kaufft, und das uns Gott um Christi willen die sünde nicht wolle zurechnen. Gott hält keinen für gerecht in dem gar nichts seiner wesentlichen gerechtigkeit isrt. Die göttliche gerechtigkeit ist nichts anders als die erkenntniss, ergreifung und annehmung solcher gnaden in Christi durch den glauben».

deificación ha comenzado ya. Es el hombre «engendrado» por Dios[50].

Como tal, comulga con Cristo y con él participa en y por la fe. Literalmente, en cierto modo, él mismo es Cuerpo de Cristo. Por esto, los ritos, todo el aparato exterior y social de la vida religiosa pierde para Schwenckfeld su sentido y su valor. La ordenación, el bautismo e incluso la eucaristía no son más que ceremonias exteriores. Puede ser que sean útiles; pero, por otro lado, son perjudiciales; ¿no perpetúan acaso la creencia en la eficacia del ser exterior sobre el espíritu? ¿No dividen el mundo cristiano? Para Schwenckfeld todo esto carecía de importancia. Su fe le daba mucho más: le daba la posesión inmediata de Dios.

[50] C. Schwenckfeld, *De cursu Verbi Dei,* éd. par Oecolampadio, Bâle, 1527, c. 1r: «Per internum Verbum fides viva, justificans est. Per externum vero historica et externa fides venit».

II

SEBASTIAN FRANCK*

(1499-1542)

Entre los «obreros de la primera hora» que en torno a Lutero forman el primer batallón de ataque al asalto de la Iglesia católica —y que una vez lograda la victoria se dispersan enseguida integrando los primeros grupos de «dissenters»[1]—, entre los Denk, los Hetzer, los Karlstadt, los Schwenckfeld, ninguno presenta mayor interés que el famoso *Erzketzer* y *Schwärmer*, Sebastián Franck de Wörd[2].

Schwärmer y *Erzketzer*... En el fondo no lo es del todo. Esa es precisamente su característica esencial. Entre los fanáticos, los profetas, los fundadores de sectas y de «religiones», podría decirse que él es el único hombre razonable. Es también el único tolerante. El único que no abruma a sus adversarios de invectivas sentidas, el único que no apela a la

---

* Aparecido en los Cuadernos de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, núm. 24, 1922.

[1] H. W. Erbkam, *Geschichte der protestantischen Sectem*, Hamburgo y Ghota, 1948, y I. J. v. Döllinger, *Die Reformation*, 3 vols., Regensburg, 1846-1848.

[2] Sobre S. Franck, ver, sobre todo, A. Hegler, *Gesit und Schrift bei Sebastian Franck*, Fribourg, 1892; el admirable artículo de W. Dilthey, «Auffassung und Analyse des Menschen im XV und XVI Jahrhundert», *Archv für Geschichte der Philosophie*, Bd. V., reproducido en el volumen II, Leipzig, 1914) y recientemente R. Stadelman, *Vom Geist des sterbenden Mittelalters*, Leipzig, 1929. Los *Blätter für Deutsche Philosophie* dedicaron a Sebastian Franck un fascículo especial (1929).

maldición divina contra ellos; el único que permanece humano.

Mal le fue por ello. Al querer guardar su sangre fría, al pretender permanecer *«au-dessus de la mêlée»*, sólo se ganó el odio general. Puesto en ridículo, perseguido, expulsado de todas partes, de Ulm, de Stuttgart, de Strasbourg, llevó durante bastante tiempo una vida errante y menesterosa luchando, escribiendo, publicando él mismo sus innumerables compilaciones destinadas a «abrir los ojos al pueblo cristiano». Desalentado, pero no desesperado, por el «espectáculo del mundo» —un juego burlesco, *Fastnachtspiel* lo llamaba—, agotado pero no vencido, entregó su alma fatigada a su Dios imparcial a la edad de cuarenta y tres años[3].

Con frecuencia, con demasiada frecuencia[4], se ha incluido a Franck en «sectas espiritualistas» de la Reforma. Equivocadamente, en mi opinión, porque se trata de un estado de espíritu totalmente distinto, de una concepción, a todas luces diferente, de Dios y de la religión lo que encontramos en Franck; emprende la crítica de la Reforma luterana desde un punto de vista que le es particular y propio; y las fórmulas, a menudo casi idénticas a las empleadas por Franck, Schwenckfeld o Denk, como más tarde por Weigel[5], encierran, sin embargo, un sentido sensiblemente distinto.

Sebastián Franck está, en realidad, tan lejos de Schwnckfeld o de los anabaptistas como de Lutero. Lo único que les acerca es la opinión común contra el dogma luterano, la oposición, más profunda aún, contra la formación de las Iglesias protestantes.

No es sólo la «degeneración» de la religiosidad reformada, el inevitable y necesario conflicto entre las formas más libres de la vida religiosa y su fijación dogmática, ni tampo-

---

[3] La biografía de Sebastian Franck ha sido estudiada por Weinkauf, *Allemania, Bde. V-VII, 1876-1878.*

[4] Por ejemplo, R. H. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig, 1902.

[5] Cf. más abajo mi estudio sobre Valentin Weigel.

co la *Verwilderung* ni la *Verrohung* de la vida religiosa y moral de la que Franck, como Schwenckfeld, como más tarde Andreae o Arndt, como los mismos Lutero y Melanchton, nos han dejado cuadros conmovedores [6]; no es tampoco la sustitución gradual del principio de fidelidad a la doctrina, del principio de fidelidad a la letra de la Escritura por el principio del valor de la convicción personal [7], del paso de la fe-creencia a la fe-confianza; ni son las interminables y ociosas discusiones de la nueva escolástica protestante, ni la *rabies theologorum,* ni incluso la sustitución mediante la objetivación —definición incluso— de la «doctrina» y de la «Escritura» (Schriftprinzip) [8], de la nueva jerarquía de los teólogos-comentadores y predicadores por la antigua

---

[6] Sebastian Franck tuvo la peligrosa idea de presentar en su *Geschichtbibel* una exposición de las contradicciones luteranas, sirviéndose de una larga serie de citas de Lutero.

[7] A. Hegler, *Gesit und Schrift bei Sebastian Franck,* Friburg, 1892, pág. 282, dice: «Francks Spiritualismus und speciell sein Kampf gegen das Schriftprincip aus dem Eindruck der Misstände auf Reformatorischer Seite die volle Ausbildung und Schärfe erhalten hat». Cf. T. Henke, *Neuere Kirchengeschichte,* ed. Zars, 1874, I, pág. 405: «Er muss im Verhältnis zu denen beurteilt werden, die er bestritt und richtete und an deren Schärfen, Shroffheiten und Rechthabereien er irre geworden war». Hegler añade: «Niemand hat so klar wie er die Konsequenzen aus dem protestantischer Princip der persönlichen Glaubensüberzeugung gezogen».

[8] S. Franck, *Morie Encomion*..., Ulm (s. d.), 144 b: «Hilf Gott wie gehen sie mit vierthalben Wochen in Daniele und Apocalypsin um. Item mit dem Geschlechtsregister Christi, eben auch die alten Väter fast all, und ist noch der Zank unter den Richten. Item ob zu dem Absteigen geredet haben, oder von jedermann erstanden worden. Ob die auch verwesen müssen die der jüngst Tag egreifen wird. Item von den Unterscheiden der Person in der Dreifaltigkeit. Item von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Wie Christus den letzten Tag nicht wissen gesagt worden und allein dem Vater wissend». A su traducción parafrástica del escrito de Erasmo publicado en Ulm, en 1534, bajo el título *Das Thewr und Künstlich, Büchlein Morie Encomion,* S. Franck añadió tres pequeños tratados, a saber, una paráfrasis del *De Vanitate in incertitudine scientiarum d'Agrippa de Nettesheim,* y dos escritos originales, *Von dem Baum des wissens Guts und Böses* y *Encomion ein Lob der Thorichten Göttlichen Worts.* Según H. W. Erbkam, op. cit., pág. 293, el *Vom Baum,* etc., fue publicado ya en 1529.

jerarquía sacerdotal y la introducción [9], como consecuencia, en la Iglesia luterana, de la *fides implicita*, de la fe del carbonero que cree por orden, lo que impulsó a Sebastián Franck a separarse de Lutero y del luterismo: la oposición era más profunda y sus raíces llegaban al fondo mismo de su personalidad.

Por supuesto, Franck, como todos los espiritualistas, critica amargamente la «traición» de Lutero y en su admirable exposición de las doctrinas y de las opiniones del reformador pone de manifiesto ingeniosamente la oposición entre sus primeros y sus últimos escritos [10]; desde luego, el desastre de los partidos avanzados de la Reforma, la inquisición, la brutal y sangrienta represión de los anabaptistas, la sustitución, como se decía en aquella época, de la «letra» por el «espíritu» le inclinaron a admitir el fracaso de la Reforma, y las persecuciones, de que él mismo fue objeto, le llevaron definitivamente a las filas de los enemigos de Lutero; por supuesto, también a él, como a Schwenckfeld, Deck, Karlstadt o Hetzer, la idea de una *imputativa justicia*, de una *justificatio ab extra* le parecía la negación del principio mismo de la religión; y, por supuesto, en la lucha entre los partidarios del «espíritu» y los de la «letra», se alineaba necesariamente *contra* estos últimos, lo cual no quiere decir que estuviese enteramente *de parte* de los primeros [11].

---

[9] S. Franck, *Morie Encomion*, 89 b: «Wie einige plag ist allweg in der theologie gewesen und wird auch bis an das ende sein, dass man Göttliche händel, wort und werk mit menschenglossen auslegt und erleuchten will». Ahora bien, la teología de Lutero y de los luteranos no le gustaba en absoluto. Ni la *justificatio ab extra*, ni el principio de la Escritura *(Schriftprincip)*, ni la predestinación, ni la *certitudo salutis*. *Sectirerische Ketzerei* era el nombre que Franck daba a estas doctrinas, que ofendían su sentido moral. La certeza de la salvación le irritaba en gran modo. Un hombre seguro de su salvación se volvía, según él, fácilmente inmoral. El verdadero cristiano sólo debe esperar, nunca estar seguro. Weigel tomará esta idea posteriormente.

[10] Véase su *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*, de 1631; el capítulo concerniente a Lutero, fue reeditado en Roma en 1883, bajo el título *Luther im Urtheile eines Zeitgenossen*.

[11] Sebastian Franck era profundamente *unparteiisch* para poder enten-

En su época, Sebastián Franck fue un solitario. En el fondo jamás fue luterano; jamás, al parecer, se planteó las cuestiones del pecado y de la salvación como se las había planteado Lutero, o para ser más exactos, jamás le fueron planteadas estas cuestiones de la misma manera. Lo que buscaba en el movimiento de la Reforma era una espiritualización de la vida religiosa y moral. Era una liberación de esa vida de todas las formas dogmáticas, eclesiásticas y sociales que la ataban e impedían, desde su punto de vista, su libre desarrollo. Para él, la vida religiosa y la vida moral no se separaban ni se oponían. No parece que se haya dado cuenta de lo que de grandioso había en la concepción de Lutero ni parece que alguna vez haya vivido su tragedia y su desesperanza[12]. Siguió a Lutero en su lucha contra la Iglesia, y se separó de él cuando vio que Lutero no estaba dispuesto a abandonar la idea misma de la Iglesia visible, dispensadora de enseñanza, de gracia, de sacramentos; porque para Franck toda organización exterior de la vida religiosa carecía de valor. Es más: era una caída e incluso una perversión. Y, sin embargo, no es, en modo alguno, un «entusiasta». Pocos hombres en su época lo fueron menos que él. El impulso, la pasión no le alcanzan. Ni siquiera el impulso místico y la pasión religiosa.

«Primer hombre moderno», como le llamó Dilthey, no es, a diferencia de sus contemporáneos, *homo religiosus*. Y mucho menos un hombre de acción o de pensamiento. Su religión se confunde con frecuencia con la moral; su «misticismo» es una metafísica, más pensada que vivida; es filosofía; en modo alguno experiencia.

Sebastián Franck carece de grandeza. Como filósofo no es ni muy original ni muy profundo[13]. Compila. Sufre toda

---

derse con cualquier partido. En el fondo, la idea de una «secta», de una Iglesia de elegidos, le resultaba todavía más insoportable que la de la Iglesia territorial del luteranismo.

[12] Sebastian Franck no parece haber sentido nunca el «oprobio del pecado», la «mancha de la criatura» ni el *terror damnationis*.

[13] A. Hegler, art. «Sebastian Franck», PRE³, vol. VI, pág. 149: «F. ist

suerte de influencias. Lee mucho: los santos padres, los místicos alemanes, los reformadores; leyó a los clásicos y a los humanistas; todas esas lecturas y todas esas influencias se confundieron en su espíritu para dar lugar a un misticismo espiritualista donde el humanismo cristiano bordea el estoicismo, donde Orígenes da la mano a San Agustín. Un mosaico. Aunque no le falta unidad. ¿Una síntesis? Sería ir demasiado lejos. Digamos mejor un amalgama porque si bien es cierto que leyó a los místicos, a Tauler y la *Teología germánica* como estoico, también lo es, por contra, que leyó a Cicerón y a Séneca como místico.

Sus maestros fueron Erasmo [14], Pirkheiner, Thamer; aquellos que, antes de él, intentaron la aventura: el sueño de un estoicismo místico y cristiano.

Y de igual forma que no es pensador muy profundo, tampoco es un verdadero erudito. Ni un verdadero letrado. Sus libros de historia son compilaciones fáciles. Se han en-

---

kein origineller Denker gewesen... Ein klar durchgedachtes philosophisches oder gar theologisches System ist bei F. nicht zu finden... Individualismus... Pantheismus... Zu wenig religiöse Natur gewesen... in vielen der erste Typus der modernen Literaten». Hegler es demasiado severo. Sebastian Franck no fue el prototipo de un «Literat»; sus convicciones eran demasiado profundas y demasiado sinceras para ello. Si fue de naturaleza poco religiosa, al menos poseía un sentido moral suficientemente profundo.

[14] A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck,* pág. 283: «Die Mystik ist der stärkste unter den Factoren die auf Franck engewirkt haben —auch bei Erasmus ist der Einfluss der Mystik erkennbar, in der Thologie der Reformatoren ohnedies». Para la de san Agustín, véase A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschicte*[3], III, págs. 88 y sigs., pág. 113, nota. A. Hegler se contradice un poco y parece exagerar la influencia de la mística. En el fondo, se trata de un equívoco. Sebastian Franck no fue una naturaleza mística; nada más lejos: nunca tuvo experiencia mística; de la mística alemana adoptó la parte doctrinal, racionalizándola y adaptándola a su humanismo. Nunca tuvo sentido del misterio, y por eso prefirió la *Teología germánica* al Maestro Eckhart. Su misticismo se limita a afirmar la acción inmediata de Dios-Espíritu sobre el alma-espíritu, la identidad del fondo del alma, de su naturaleza con Dios. Pero no hay aquí panteísmo, ni unión mística verdadera.

contrado todas las fuentes. No estaban muy lejos[15]. Y basta leer su versión parafrástica de la *Teología germánica* para apreciar su latín sin fuerza y sin nervio y la manera en que «humaniza» el misticismo ya muy diluido del anónimo de Francfort[16].

Y siendo esto así, ¿qué tiene de interesante este *Literat*, compilador, *auch Humanist,* como Hegler le llama con desdén[17]?

No es preciso ser un gran filósofo —son muy escasos en la historia de la humanidad— para haber desempeñado en la historia de las ideas un papel importante. Y Sebastián Franck, sin ser un gran pensador ni un gran erudito, es mucho más que un simple compilador, que un pálido reflejo del humanismo sabio. Supo fundir las opiniones y las doctrinas que tomó en una concepción bastante coherente. Ya lo hemos dicho: amalgama y no sistema. Pero esta amalgama no por ello carece de unidad: un mosaico, concedido, pero este mosaico se ordena en torno a algunas ideas maestras no carentes de interés ni siquiera de valor[18]. Y esas ideas le pertenecen. Su obra lleva el sello de un pensamiento personal, si no muy profundo, de un alma valerosa y sincera. Y no tuvo miedo de las consecuencias a las que le empujaban sus principios.

Cierto que no es humanista. Pero en toda la literatura de su época (en su medio y en su país) quizá no haya ninguna otra obra que esté tan penetrada de un espíriu auténticamente humano. Nadie, quizá, fue tan realmente «imparcial» y honesto. Y fue a imagen de su propia alma —imagen y similitud divina— como Sebastián Franck se «forma» su concepción del Dios «imparcial». Su Dios no es el Dios le-

15 Véase H. Ocken, «Sebastian Franck als Historiker», *Historische Zeitschrift,* 1896.

16 Véase A. Hegler, *Sebastian Franck's lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie,* Leipzig, 1901.

17 Ver A. Hegler, art. «Sebastian Franck», PRE³ (vol. VI), pág. 149.

18 Esto ha sido reconocido por W. Dilthey y actualmente por R. Stadelmann, *op. cit.*, quien acerca a Franck a Nicolás de Cusa.

jano y terrible de Lutero. Ya hemos dicho que en su religión personal no había lugar para la desesperanza ni para el terror. El Dios de Franck es cercano, amable, dulce. Su concepción se acerca sensiblemente a la de Zwinglio, a la de Erasmo [19]. Como para ellos, para Franck, Dios es ante todo el Bien sustancial (*eine wesentliche Güte)*; es la fuerza infinita del Bien infinito, que ha creado el mundo y el hombre, que los mantiene en el ser, los guía y los conduce. Dios bondad, Dios creador, Dios providencia, he ahí los aspectos en que primeramente se la aparecía esa esencia infinita. Sebastián Franck está tan lleno de esta idea que le parece que pertenece por naturaleza a la conciencia y al pensamiento del hombre; le es innata y por eso, por naturaleza, el hombre es llevado a creer en Dios, es decir, según Franck, no sólo a creer en su existencia, sino también, y sobre todo, a amarle con un amor confiado, con un amor filial, a poner su fe en Dios (*confidere in Deum*) [20]. Como para Zwinglio, Dios es, ante todo para él, el Padre celeste, *der Himmelische Vater* [21].

Pero, ¿qué es ese Bien sustancial, ese Ser supremo? Franck acepta las doctrinas y las afirmaciones tradicionales de los místicos y de los teólogos, las del Pseudo-Denis y de San Agustín, las del Maestro Eckhart y de Santo Tomás: no se puede definir a Dios, ninguno de nuestros conceptos se

---

[19] Cf. a A. Hegler, *Sebastian Franck's lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie*, pág. 100, que muestra la «erasmización» de la *Teología germánica*, por Sebastián Franck.

[20] S. Franck, *Morie Encomion*, pág. 111, en: «Es ist uns von natur eingepflanzt, dass ein Gott sei, aller ding ein ursacher, regierer und verwalter von natur, und dies ist der glaube, der die gelassenen heyden selig und zu Chisten macht, ohne welchen es unmöglich ist, dass jemand Gott gefalle. Nämlich glauben dass ein Gott sei ein belohner der gerechtigkeit, ein züchtiger der bosheit».

[21] Zwingli, *De vera et falsa religione*, pág. 50, citado por Dilthey, WW II, pág. 66: «Ea igitur adhaesio, qua Deo utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit, eoque parentis, loco utitur, pietas est, religio est».

puede aplicar a él[22]. Es superior a toda noción, a toda definición, a toda determinación. Sólo las negaciones le son aplicables, es *personlos, wirklos, affectlos*. Sólo por relación a nosotros es persona, fuerza; sólo por ella adquiere una forma. Se humaniza por y para nosotros. En sí, es, por el contrario, muy superior a los conceptos y a las definiciones; y es así en sí mismo, ontológicamente y no en razón de la debilidad de *nuestra* razón. No es nada de definido ni de determinado, porque no tiene ni fin ni término. No es nada y es el Ser mismo, el Ser de todo ser, la Esencia de toda esencia, Substancia de toda substancia, Naturaleza de toda naturaleza[23]. Es el fundamento del Universo, la fuente de la naturaleza, porque la naturaleza y el Universo son él; la naturaleza, en tanto que es ser, es su expresión. Por tanto, es él mismo[24].

No temamos el panteísmo. El Dios de Franck no se confunde con el mundo. Es Espíritu (*selbständiger Geist*); es incluso más que eso: es amor y amor eterno.

Frente a este Dios todo bien y amor, Sebastián Franck co-

---

[22] S. Franck, *Paradoxa*[3], 1 [Pforzheim], 1558. Las *Paradoxa*, o para darle su título completo, *Paradoxa ducenta octoginta, das ist CCLXXX Wunderred un gleischsam Räterschaft, so for allem fleysch ungleublich und unwar sind, doch wider der gatzen Welt wohn und achtung gewiss und waar*, fueron publicadas por Franck en 1534, en Ulm; una segunda edición, corregida, fue impresa en 1542; una tercera, en Pforzheim en 1558. En 1909, H. Ziegler hizo una edición modernizada y abreviada, en E. Diederichs, Jena.

[23] S. Franck, *Paradoxa*, 2: «Gott ist die Substanz der sichtbaren und unsichtbaren dingen, aller wesen wesen, aller Ist ist». Df. *Morie Encomion*, pág. 114, citado *infra*, pág. 39, n. 3.

[24] Parece que para Franck, como para muchos de sus contemporáneos, la distinción clásica entre «en» y «de» no existe. Todo lo que es «a Deo» es por consecuencia «de Deo»; he aquí su modo de razonamiento, implicado además en cierta medida por la idea de la expresión. Cf. Zwingli, *De providentia*, pág. 85 y sigs., citado por Dilthey, W. W.. II, pág. 65: «Quum unum ac solum infinitum sit, necesse est praeter hoc nihil esse. Esse rerum universarum esse numinis est. Si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, iam isthic cessaret sapientia ac virtus nostri numinis» y *De provindentia*, c. II, pág. 16, en: «Cum igitur esse et existere priora sint quam aut vivere aut operari, immo fundamenta horum sint, colligitur quod quaecun-

loca al hombre, imagen y semejanza de su Creador, que se expresa por él y en él. Porque Dios se revela en el hombre y para el hombre y el hombre guarda, nítidamente impresas en su naturaleza misma las huellas y el sello de su Creador. Por eso es bueno por naturaleza y por eso su naturaleza es buena. Cierto, ha pecado; no posee el esplendor primitivo en el que fue creado. Su pensamiento, su sentido moral, esa luz natural que ilumina a todo hombre que viene al mundo se han ensombrecido, pero el mal, el pecado no ha podido empañarla en su esencia. La sustancia del hombre, su naturaleza, ha permanecido buena; el pecado, en el fondo, no es otra cosa que «un accidente» [25].

Y con su fe tranquila y confiante, con su sentido moral, con su buen sentido también —más desarrollado en él que el sentido religioso—, Sebastián Franck no quiso jamás admitir ni la perversión total del hombre ni la doctrina del servo-arbitrio; siempre permaneció fiel a su maestro Erasmo, y ni Lutero ni Zwinglio pudieron quebrantar su convicción. El hombre es libre; si puede hacer el mal, también puede hacer el bien. Dios no le ha condenado mediante un decreto arbitrario; sin libertad moral, que al mismo tiempo sería una libertad metafísica, el hombre carecería de responsabilidad y no habría, por tanto, justicia divina [26].

---

que vivunt aut operantur, ex illo ataque in illo vivunt et operantur, ex quo et in quo sunt atque existunt».

[25] S. Franck, *Paradoxa,* 101, 102: «Darum dann der mensch zum Bilde Gottes erschaffen unnd in Christo ausgemacht wirt, das ist Gott hat seiner weisheit, art und wesens ein muster, zundel, gespür, liech und bild in des menschen herz gelegt, darin sich Gott selbst sihet. Unnd dis bild Gottes und Göttlichen character nennt die Schrifft etwan Gottes wort, willen, sohn, samen, hant, licht, leben, die wahreit in uns. Also dan wir Gottes fähig und etlicher mass nach diesem Bild göttlicher art sind. Das licht ist in der latern unsers herzens anzündt und der schatz ligt schon in dem acker, im grund der seelen gelegt. Wer es nur liess brennen: und die latern des fleisches mit fürzog, ja wer nur in sich selbst einkeret und diesen schatz suchet, der wird ihn zwar nit über Mer finden, noch im Himmel dürfen suchen sondern in uns ist das Wort, das Bild Gottes».

[26] S. Franck, *Paradoxa,* 271: «Ut nemo coactus bene facit, ita nemo invitus peccat»; *ibíd.,* 273: «Ut justicia ita peccatum res est spiritualis et in-

Lo estamos viendo: Franck trata de formular las relaciones entre Dios y el hombre a base de categorías morales, y las consideraciones metafísicas de Zwinglio sobre la todopoderosidad y la absoluta causalidad divinas le dejan completamente frío, tan frío como le dejan las afirmaciones luteranas de la impotencia y de la perversión total del hombre. Para él ahí hay un problema: trata de explicarlo, de hacer ver *cómo* la todopoderosidad, la omnisciencia, la sabiduría, etc., de Dios pueden conciliarse con la libertad total del hombre, pero está convencido de antemano de que se concilian y coinciden y por nada del mundo abandonará esta convicción. Es ésta, por otro lado, la que le permitirá concordar su moral con su metafísica. En principio, esto parece imposible. Porque el Dios de Franck, al que como hemos visto llama el Ser del ser y Naturaleza de la naturaleza, tiende peligrosamente a absorber el mundo, del que él es fundamento y esencia: y su concepción de la voluntad divina, infinita potencia agente, parece desde el primer momento comprender la acción y el papel de las causas segundas.

Pero esto sólo es cierto en apariencia, porque si Dios es la naturaleza de toda cosa, la cosa no por ello es menos distinta de Dios; y su propia naturaleza que es justamente su capacidad de actuar y de padecer según Dios la ha creado —capacidad que Dios le ha conferido— le presta una sustancialidad y un ser propios [27]. La infinitud de Dios, presente en todas partes, por todas partes agente en el mundo, no implica en modo alguno la absorción del mundo por Dios. Porque la luz que está presente en el aire que ella penetra y

---

terna»; *ibíd.*, 275: «Peccatum non potest prohiberi aut justicia extorqueri». Cf. 264-266.

[27] S. Franck, *Paradoxa*, 29: «Die natur ist nichts anders denn die von Gott eingepflanzte Kraft eines jeden dings beides, zu wirken und zu leiden. Gott ist allerwegen in der natur, er erhält die natur der welt mit seiner gegenwertigkeit und innesein. Gleich wie die luft alles erfüllet und doch an keinem orte beschlossen ist, wie der sonnenschein allenthalben ist, den ganzen erdboden überleuchtet und doch auf erden nicht ist und doch ist, sogar dass er alle dinge auf erden grünen macht, also ist Gott in allem und wiederum alles in Ihm beschlossen».

en los objetos que ella ilumina no se confunde por eso con él aire y los objetos, y Dios, luz de luz, no es idéntico a las cosas de este mundo, por muy penetrado que esté de su acción y de su poder. Dios llena el mundo, pero no está en el mundo; es más bien el mundo el que está en Dios; es como el aire en el que estamos, vivimos y nos movemos [28]. Todo es en Dios: el cielo, la tierra y el infierno. Y todo es bueno en tanto que es, porque todo lo que es participa en el ser divino; el Diablo mismo es bueno en tanto que es. El mismo Diablo, en tanto que es, es en Dios.

Además, ¿no forma, acaso, el mundo a los ojos del hombre una expresión natural, una revelación natural que le revela su Creador? ¿Hay alguna revelación distinta a la revelación natural? [29] ¿No es toda revelación «natural» en grado eminente? El Dios-amor de Franck se revela «naturalmente», porque su naturaleza misma, que es Amor, implica su revelación a sus criaturas, al menos a aquellas que son ca-

---

[28] Cf. Zwingli, *De providentia,* II, 18! «Nec tamen solus homo in Deo est, vivit et movetur, sed universa, quae sunt in illo, sunt vivunt et moventur. Neque de solo homine locutus est Paulus. In eo sumus vivimus et movemur, sed per synechdocham etiam de creaturis omnibus. Cum enim inter sensibiles creaturas solus homo intellectu et sermone praeditus sit, solus de universis velut patronus et advocatus loquitur. Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae quamvis alia sit alia nobilor aut magis ingenua».

[29] Dios no solamente se expresa en el hombre y por el hombre. La naturaleza entera es una «expresión» de Dios, su «sacramento», el libro abierto de la divinidad. Cf. S. Franck, *Sanctorum Communio,* 1618, pág. 83, citado por Hegler, pág. 211: «Alle Kreaturen sind Sacramente Gottes, seines Worts und Evangeliums». El mundo, tal y como ha dicho en el prefacio de su *Weltbuch,* «is Ausdruck Gottes, gleich einer Spur und Fusspfad seines Wortes darin Gott im Werk und in der Tatmit uns redet, ist tiefer, vollkommener und verborgener als irgend eine Feder aussprechen kann». Llama a la naturaleza «ein offenes Buch» y una «lebendige Bibel». Pero el hombre es de un modo preeminente *«expresión* de Dios, puesto que el hombre es espíritu, voluntad y libertad.». Cf. S. Franck, *Morie Encomion,* 160 a: «Obwohl Gott in, ob, unter, ausser und ohne alle Creatur weset, und aller wesen Wesen ist, so erglasst er doch in nichten sogar als im menschen, den er dazu nach seinem bild erschaffen und in Christo ausgemacht hat».

paces de recibir esta revelación, que son *capaces Dei*. Y esta capacidad, ¿no es «natural» al hombre, no pertenece a su naturaleza, dado que su naturaleza es precisamente la de un ser espiritual, imagen y semejanza de Dios, de un ser espiritual al que Dios se revela?

Para el «místico» humanista Sebastián Franck, la idea de la revelación natural, de la revelación, aparece, como para Erasmo y Zwinglio, implicada por las nociones mismas del hombre y de Dios. Un ser que no tuviese la idea de Dios, ¿sería un hombre? [30] Y Franck invoca el famoso texto de San Juan sobre la luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo, texto que todos los platónicos cristianos han citado siempre. Cita también a Tertuliano: *anima naturaliter est christiana.*

Por otro lado, ese Dios todo bondad y amor, ¿podría, siendo lo que es, dejar de revelarse a los hombres? ¿Podría esperar siglos para, por fin, revelarse —parcialmente— mediante la Escritura a un grupo restringido y sumir por eso mismo a todo el resto de la humanidad en la miseria? ¿No es acaso el Padre Celeste? ¿El Padre del hombre, del género humano? Franck piensa entonces que es pretender limitar a Dios, imponerle un solo modo de revelación, la revelación positiva. Es, incluso, hacerle «parcial». ¿Por qué se revelaría a unos en vez de a otros? ¿Por qué la revelación positiva si no tiene medio alguno de ser revelado completamente, si además no tiene necesidad de ningún intermediario para actuar en y sobre el alma, y se revela a ella directamente? ¿Por qué esa revelación si ningún medio «exterior» [31] puede

---

[30] No olvidemos que, para Descartes, el hombre se define por la conciencia de Dios.

[31] La oposición entre el «hombre exterior y el «hombre interior», que es, a la vez, la del «alma» y del «cuerpo», al igual que la existencia entre el «hombre espiritual» y el «hombre carnal», es común en Franck y en los espiritualistas. En Franck, el «hombre interior» es a la vez razón y conciencia, sujeto del conocimiento racional y de la pureza espiritual; el hombre exterior es a la vez sujeto de deseos y de conocimiento sensible. Este doble sentido no es exclusivo suyo: siempre la iluminación intelectual ha sido conce-

actuar sobre el espíritu humano y sólo el espíritu puede realmente alcanzarlo?

No lo olvidemos, el Dios de Franck es la bondad *eterna.* ¿Cómo admitir entonces el comienzo temporal de su manifestación? ¿Cómo admitir el valor absoluto de un modo concreto, y, por tanto, finito, de manifestación y de revelación? ¿Cómo, por tanto, admitir el valor absoluto de las Escrituras, el famoso *Schriftprincip* de los Reformadores?

Para Franck la eternidad divina implica necesariamente su manifestación continua; Dios se ha revelado siempre a los hombres, jamás se ha ocultado de ellos; es incognoscible, incomprensible, porque es infinitamente superior a las fuerzas de nuestra inteligencia —de toda inteligencia—, pero no es el *Deus absconditus* que vive en el misterio impenetrable e inaccesible. Luz, Espíritu, está eminentemente presente en el espíritu que ilumina.

La infinitud divina implica para Franck una curiosa e importantísima doctrina de la relatividad de todas las formas concretas de la religión. Todas ellas son imperfectas, porque no son otra cosa que exteriorizaciones del espíritu; porque todas ellas son necesariamente temporales; porque todas representan a Dios no tal cual es, sino tal como aparece al hombre, es decir, tal como el hombre temporal y carnal se lo representa en condiciones históricas dadas. Ahora bien, en la representación y el conocimiento del hombre todo es relativo; tal hombre, tal pueblo, tal Dios. Sólo en espíritu se puede conocer realmente a Dios, y como Thamer ya había dicho, sólo en espíritu se le adora en verdad. Por tanto, ninguna letra, ninguna forma expresa adecuadamente el espíritu.

Ya veremos cómo Franck, partiendo de estos principios, se ha visto llevado a rechazar todas las formas concretas y tradicionales de la religión, a establecer el valor relativo de los ritos; cómo llega —al igual que Zwinglio— a hablar de

---

bida como paralela a la iluminación moral, y a la verdad se le ha supuesto el mismo sujeto que al bien. *In interiore homine habitat veritas*».

«paganos iluminados» (*erleuchute Hayden*) y a buscar la revelación divina tanto en Cicerón o Séneca, en Platón o Plotino, como en el Evangelio[32]. Si todo conocimiemto de Dios es una revelación, ¿no es evidente que esos paganos que hablaban tan bien recibieron una? ¿No es evidente que siempre ha habido cristianos (si creer en Dios y vivir según esos preceptos es ser cristiano), que los hubo antes de la venida de Cristo, que los habrá siempre, que los hay hoy incluso entre los paganos de Asia y de las Islas que jamás han oído hablar de ello, que los hay entre todas las confesiones, incluso entre los papistas, entre los judíos y los musulmanes que, sin embargo, de palabra y según el hombre exterior, rechazan el cristianismo y se apartan de Cristo? Porque si son justos y buenos, pueden muy bien renegar del Cristianismo exterior, permaneciendo fieles al Espíritu de Dios, al Logos, al Cristianismo interior, al Espíritu.

Es fácilmente comprensible que para Sebastián Franck ni el problema de la salvación, ni el problema de la Iglesia, ni el —a él vinculado— del «espíritu» y de la «letra» puedan plantearse en los mismos términos en que se planteaban para Lutero, ni siquiera en los términos en que se planteaban para un Schwenckfeld. Adán y Cristo, la caída y la redención: no son hechos históricos, no son hechos que una *historia* nos enseñaría. Son hechos simbólicos y humanos. Adán no es sólo Adán, es el hombre, es la humanidad entera, es

---

32 S. Franck, *Paradoxa, 231:* «Die Historie von Adam und Christus sind nicht Adam und Christus. Deshalb wieviel in allen winkeln und inseln Adan sin, ob sie gleich nich wissen, dass je ein Adam auf erden gewese, also sind auch unter heiden zu aller zeit christen gewesen, die auch nicht wissen ob je ein Adam auf erden gewese, also sind auch unter heiden zu aller zeit christen gewesen, die auch nicht wissen ob je ein Christus gewesen oder sein wird. Ich glaube dass beide, Christus und Adam, in allen menschenherzen seien. Der äusserliche Adam und Christus ist nur ein ausdruck des innerlichen inwohnenden Adam oder des ewigen Christi, der in Abel ist getötet... Alle schrift ist eine ewige Allegoria». Cf. Zwingli, *De providentia,* 18 b: Pitágoras y Platón fueron iluminados y «quem fontem [de summis numinis natura et ingenio] Plato quoque degustaret, et Seneca ex eo hausit». Cf. *ibíd.,* 21 a; Séneca, *Cartas,* LXV, 7-10, 12-14 y 19-24.

cada uno de nosotros. Cristo es Dios y es una vez más la humanidad. Desde el punto de vista moral de Franck es absurdo creer que la caída de Adán (individuo) ha implicado la condenación por Dios de la humanidad entera. Nadie es responsable de los actos de otro y no puede ser condenado —con justicia— más que por los actos propios. *Etiam fulminans Jupiter bonus* y nada hay más absurdo que suponer un Dios creando a hombres que él mismo consagra a la condenación [33]. Crueldad tamaña sería indigna de un animal feroz. La humanidad no es una *masa perditionis* como afirma Lutero. La naturaleza humana no está completamente pervertida, está en el pecado —todo hombre es pecador—, pero el pecado no empaña su *naturaleza*. Además, si el mal está en nosotros, también lo está el remedio. Si Adán está en cada uno de nosotros, también Cristo lo está. Cristo, la Luz interior, el Espíritu, él, que es nosotros mismos, es quien nos salva y nos justifica. Y no nos salvamos *ab extra*, mediante una atribución exterior de la gracia (*Zurechnung der Gnade*). El centro del Cristianismo no es la Redención [34].

Franck apenas comprende la Redención, hecho histórico único. ¿Habría que admitir que Dios se enfadó realmente? ¿Que fue preciso un sacrificio para aplacar su cólera? ¡Qué necedad! Dios es bueno, es amor, nos ama siempre como siempre nos ha amado. Nos ama y nos ofrece su gracia, su amor, su luz. Se ofrece a sí mismo a nuestra alma que le bus-

---

[33] S. Franck, *Paradoxa, 31:* «Gott ist eine frei ausgegossene inwohnende güte, wirkende kraft die in allen Craturen weset» *ibíd.*, 53: «Etiam fulminans Jupiter bonus».

[34] S. Franck: *Morie Encomion*, pág. 104, en «Wir sind ja nicht in nichts gefallen, sondern wir sind nach der natur und des wesens halb das was wit auch vor dem Fall waren, wiewohl wir etwas schwächer sind an kraft, an der erkenntniss fauler, geneigter zum übeln und der unschuld entsertz, jedoch werent wieder zu unserm erstem glanz natur und stand durch Christum befuren... und von wegen der gleichniss das wir mit Gott haben, kann ich nicht sehen war er wäre, dass wir nicht einer natur seien mit Gott»; *ibíd.*, 105 b: «Dass wir die anklebende, angenommene sünde davon scheiden und die gute natur nicht zeihen».

ca. Además, admitir el dogma de la Redención tal como lo enseñan los teólogos que hacen de Dios el autor del mal[35] ¿no supone admitir un cambio en la naturaleza de Dios? No, Dios jamás tuvo necesidad de esa víctima ensangrentada, todo los más fuimos nosotros quienes tuvimos esa necesidad. En efecto, el hombre pecador, precisamente porque lo es, se imagina que Dios le condena; al hombre carnal Dios le parece —falsamente— irritado; y fue para destruir este error, esta ilusión del hombre por lo que Cristo vino a revelarnos el amor del Padre celestial, a enseñarnos la verdadera fe en Dios, a ofrecernos, en fin, una imagen ejemplar (*Vorbild*) que debemos seguir e imitar.

Para Franck no es el Cristo «según la carne» quien realiza la obra de la salvación; es el Cristo según el espíritu, es el Cristo-espíritu. Sólo él puede «regenerar» el alma, conferirle realmente la rectitud, convertirla, salvarla. La muerte de Cristo, su encarnación incluso pierden para él todo valor metafísico propiamente dicho. Y la *historia de Adamo et Christo* sólo tiene valor en cuanto que nos permite acordarnos de que no es sólo una *historia*, de que es una realidad alegórica y un símbolo, y en cuanto que despierta en nuestra alma a Cristo, nuevo Adán, y nos libera del Viejo. La salvación, la caída y la resurrección son, sin duda, hechos históricos reales, pero no son hechos de la historia pasada: Adán es nosotros mismos cuando nos volvemos hacia nosotros y nos apartamos de Dios; es nuestro egoísmo, nuestros deseos carnales; Cristo es el espíritu. No es en Jerusalén, sino en nosotros mismos donde se desarrolla la historia de Adán y de Cristo. Del exterior, todo ha pasado al interior del alma: el hecho histórico y metafísico se convierte en un proceso psicológico en cada individuo[36].

---

[35] S. Franck, *Paradoxa*, 20, 24, 25, 164, *Das Verbütschirt mit siben Sigeln verschlossenes Buch*, s. l. (Ulm), 1539, pág. 89... «die aus Gott einen Erzsünder machen und stossen den dorn ihrer sünd dem unnschuldigen Gott in den fuss als der alle sünde in allen vollbringt, also dass sie müssen und nit anders können, denn wie Gott in ihnen wolle und wirke».

[36] Sebastian Franck no niega la realidad histórica de la «Historia de

Es fácilmente comprensible cúan absurdas, desde este punto de vista, debían parecer a Sebastián Franck la doctrina de la justificación vicaria y la de la justificación por la fe [37]. ¿Cómo va a otorgarnos la salvación el hecho de creer (intelectualmente) en la realidad de un hecho histórico? Una creencia que no nos transforma moralmente, que deja nuestra persona moral sin modificaciones, ¿va a sernos «tenida en cuenta» por un Dios celoso que nos «libera» de un castigo, una vez «satisfecho» con los sufrimientos y la muerte de un inocente. Cada palabra, un error, una blasfemia. ¿Y para mantener esta doctrina, para poner en pie nuevamente —tratando de actuar sobre el espíritu mediante la carne, reinstalando los sacrificios y, en general, limitando y constriñendo la revelación divina a la letra de la Biblia— una dogmática racionalista, aunque en modo alguno comforme con la razón, Lutero pretendía volver a fundar iglesias?

Para Franck la idea de la Iglesia había perdido todo valor.

Adán y Cristo», pero esta realidad carece de valor actual, porque desborda los límites de la historia. Adán y Cristo están «hoy y mañana y siempre». Adán es la carne que no puede dejar de pecar. Cristo es en nosotros el hombre espiritual, que nace de la Palabra, del Verbo y del Espíritu, y que no puede pecar. La oposición entre carne y espíritu domina el pensamiento de Franck: la carne es el «mundo» inmoral, el mundo que adora a Satán (para el mundo, dice Franck, Dios es Satán y Cristo es el Anticristo), que desprecia el amor que no vive más que para sí, para su egoísmo, para sus deseos. A. Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, pág. 150, dice: «Die ganze Heilslehre Francks kann vollständig dargestell werden, ohne dass Christus auch nur genannt werden müsste». Cf. tamién pág. 93: «Es wird somit der Inhalt des natürlichen sittlich-religiösen Bewusstseins mit den Hauptstücken des Christlichen Glaubens identificiert». Esto no es completamente exacto. El papel de Cristo como «ejemplo», «revelación», «expresión del Espíritu en la carne», manifestación personal de Dios que se vuelve persona en Cristo, es despreciado por Hegler.

[37] Al no haber conocido nunca la desesperanza luterana y su conciencia de pecado, Franck interpreta el dogma luterano con sentido racionalista. Por otra parte, su verdadero sentido profundo fue rápidamente perdido: *Wir zechen auf sein* (de Cristo) *Kreiden* fue más expresión de la creencia de un pueblo que parodia. Y las univesidades rápidamente racionalizaron la fe en él, sustituyendo la creencia.

Dios actúa directamente sobre el alma, por tanto, es casi una blasfemia pretender vincular su acción a los sacramentos; y como la Biblia misma no tenía ni tuvo para Franck el valor que para Lutero (el de la única revelación real de Dios), no podía alegarse razón verdadera alguna para establecer el valor religioso de los sacramentos. La eficacia del rito es un error del hombre exterior; volver a introducir la obligación del bautismo, de la predicación de la comunión, ¿no es atar el espíritu?[38]. Y, ¿cuál es, en el fondo, el valor y el papel de esa Biblia, cuya infalibilidad habéis proclamado? Si se la toma al pie de la letra, es un entramado de errores, de contradicciones, de cosas inmorales; como su maestro Erasmo, Sebastián Franck proclama: la Biblia tomada al pie de la letra no vale más desde el punto de vista moral que Ovidio o que Tito Livio. Es evidente que no se puede uno limitar a exponerla al pie de la letra, y Franck, por dos veces, en sus célebres *Paradojas* y en el *Libro sellado con los siete sellos* amontona con gran ingenio los textos contradictorios de las Escrituras y presenta al lector una auténtica suma *de discordantia scripturae*. No lleguemos por ello a la conclusión de que Franck rechaza la Escritura. Nada de eso. Los textos de la Escritura se oponen y sin embargo son justos. El hombre es tachado de sabio o de loco, y tanto uno como otro juicio es cierto. ¿Sería Sebastián Franck un escéptico? ¿Habría llevado su escepticismo hasta colocar la contradición en Dios mismo, hasta admitir la relatividad y

---

[38] J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, 1899. Bd., II, pág. 72, cita las palabras de Galeotto Martius, que le llevaron al tribunal inquisidor de Venecia: «Wer sich recht aufführe und nach dem inneren angeborenen Gesetz handle aus welchem Volk er auch sei, der komme in den Himmel». Zwinglio dice igualmente, *op.*, III, 640, citado por A. Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelischreformiten Kirche*, vol. II, pág. 10, Zürich, 1847: «ubi opera fiunt Deo digna isthic dudum fuit in Deum religio». Franck, citando *Las Actas*, X, 34, dice: «Allen hat der «unparteiische» Gott sein bild eingegossen und sein gesetz, willen und wort in ihr herz geschrieben», véase *Chronica. Zeit un Geschichtbibel*, prefacio, pág. 5 b: *Verbütschirts Buch*, 427 a; *Carta a Campanus, B 8 b*.

la equivalencia de las opiniones humanas, hasta abandonar la idea de la verdad?

De ninguna manera; cierto que para Sebastián Franck las opiniones humanas son relativas y falsas. Pero lo son precisamente porque se apartan de la verdad espiritual; y al apartarse de ella, se oponen tanto a ella como entre ellas. La verdad es una. El error múltiple. El espíritu es uno y la verdadera religión, la del espíritu y de la verdad, es una. Las religiones, por el contrario, son numerosas: todas falsas en la medida en que se particularizan, en la medida en que en el espíritu sustituyen «la letra», en la medida que se oponen volviéndose «herejías». Las religiones pertenecen al «mundo», son obra de los hijos de Adán. Pero la oposición que domina la *Weltanschauung* de Franck es precisamente la del «espíritu» y del «mundo» que simboliza y que expresa la oposición entre Adán y Cristo.

La Escritura no se contradice. La Escritura ironiza. La escritura hace paradojas. Más: es ella misma paradoja. Y precisamente por ser paradoja es verdadera de una verdad superior. La realidad, en efecto, es paradójica. El mundo, como el hombre, es doble. El «mundo interior y el mundo exterior», el mundo de la realidad profunda y el mundo de la apariencia, mundo «real» igualmente por supuesto, pero con una realidad distinta, menor, falsa, correlativa a la «realidad» del hombre exterior y carnal. Igual que en el interior del hombre Adán y Cristo se oponen, en el exterior esos dos mundos también se enfrentan. Por otro lado, es lógico: porque el hombre es un microcosmos, un pequeño mundo que representa al grande. Los «mundos» se oponen y se niegan: desde el punto de vista de uno, el otro es la nada [39]. El mundo carnal, el mundo exterior, el mundo «adánico» no es nada desde el punto de vista del hombre espiritual; su «verdad» es falsa; y su «sabiduría», locura. Y lo mismo a la inversa: desde el punto de vista del mundo exterior, la ver-

---

[39] La oposición de los dos mundos corresponde a la de los mundos inteligible y sensible. Se puede pensar en Spinoza: razón e imaginación.

dadera sabiduría es una locura. Dios es «Satán», y Cristo, el «Anticristo». Bajo el nombre de Dios y de Cristo el «mundo exterior» adora precisamente en realidad a Satán y al Anticristo, y para él, la verdad religiosa, la verdad espiritual es falsa. Necesariamente; porque, ya lo hemos visto, desde el punto de vista del hombre exterior, la verdad interior, como el ser interior, no son más que nada. Sólo el espíritu puede interpretar la Escritura, alegoría y símbolo (no lo olvidemos, Franck no duda nunca de su inspiración); por tanto, no es la letra la que actúa en nosotros. Es preciso que el Espíritu mismo, que el Cristo interior nos lo explique; y sólo lo hará al alma pura, y sólo el alma pura podrá contar su significado; el Espíritu lo ha dictado, sólo él puede decirnos el sentido. Pero, entonces, ¿no es reconocer una vez más que Dios puede otorgarlo?

Fides ex auditu, dicen los luteranos, olvidando que «oír» es un acto interior del alma y no[40] un acto exterior de la carne, y crean con su doctrina un sacrificio nuevo, el de la predicación. Y, sin embargo, ¿es la letra la que obra? En tal caso, ¿no deberían ser los modernos fariseos (los *Schriftgelehrten*) y los judíos muy buenos cristianos? Nueva demostración de que la letra no es nada, que sólo el espíritu cuenta, y para Franck, que hace una separación casi cartesiana entre el espíritu y el cuerpo, la carne, el hombre exterior son —ontológicamente— incapaces de actuar sobre el alma, sobre el espíritu, sobre el hombre interior en el que *habitat veritas;* sólo el espíritu puede actuar sobre el espíritu.

Ahora bien, si el espíritu sopla donde quiere, sobre todo si Dios se revela por todas partes y siempre a todas las almas que le buscan; si, por otro lado, todo rito, todo dogma, toda ceremonia, todo sacrificio no tienen más valor que el

[40] S; Franck, *Chronica Welt und Geschichtsbibel,* ed. 1531, II 84 a: «Es muss zuvor ein gelassen, verleugnet, gläubig herz sein, das die schrift les oder hör (Luc. 9, 14, Jer. 28), und nit erst daraus werden». La letra es exterior y sólo actúa exteriormente; ahora bien, el espíritu no puede ser recibido más que *ab intra,* por el espíritu.

simbólico, entonces no hay Iglesia exterior. Entonces sólo hay la verdadera Iglesia de Dios, la comunidad espiritual de verdaderos creyentes, diseminados entre los paganos, los turcos, los judíos, los falsos cristianos. Comunidad estrictamente espiritual: Franck no es un sectario. Repudia toda separación, toda formación nueva, toda comunidad «exterior» de «elegidos». Esto es lo que le distingue de todos los espiritualistas *sectarios* de su tiempo. Los marcos de su «Iglesia» son amplios: en ella hay lugar para Sócrates y para Orígenes, y para los «heréticos» que tanto amaba, esos heréticos que en su *Ketzerchronik* le parecen campeones de ese principio de religión espiritual, de libertad, de convicción personal que había defendido durante toda su vida [41]. Y no lo hay para los «sectarios», para los «santos», para los «elegidos» y los «predestinados» [42]:

Ya hemos visto que para Franck la «herejía predestinacionalista» implica la responsabilidad divina, implica que Dios es la fuente del mal [43]. Ahora bien, Dios es bueno y todo cuanto hace, todo cuanto de él proviene es igualmente bueno. Como hemos visto, Franck acepta plenamente la

[41] Para Sebastian Franck, los verdaderos «heréticos» son las Iglesias, comenzando por la Iglesia católica, con su «herejía papista». E igualmente son «heréticos» los luteranos.

[42] S. Franck, *Paradoxa*, prefacio, pág. 8: «Die kirch ist nit etwan ein sonderen hauff und fingerzeig sect, an element, sttat, person und zeit gebunden, sondern ein geistlicher unsichtbarer leib aller glieder Christi, aus Gott geboren, und in einem sinn, geist und glauben aber nit in einer statt oder etwan an einem ort eusserlich versammlet, dass man sie sehen oder mit fingern mög zeigen, sondern die vir glauben und nit sehen dann mit gleich geistlichen augen des gemüths und des inneren menschens: nemlich die versammlung und gemein aller rechten Gottesfrommen und gutherzigen neuer menschen in aller welt durch den Heiliger Geist in dem fried Gottes mid dem band, der lieb zusammengegürt, ausser derent kein Heil, verstand der schrift, Christus, Gott, Heiligen Geist noch Evangelium ist».

[43] S. Franck, *Chronica, Welt und Geschichtsbibel*, ed. 1531, II, 182 a: «Diese ketzerei (les *Predestinati)* geth auch jetzt gewaltig auf der bahn und nur bei vielen, welche *propositio* die guten von dem guten abgelitet und die bösen zum bösen reizt».

teoría tradicional que identifica a Dios con el Ser, y reduce el mal a una negación. No hay en él, como en Lutero, el sentimiento agudo de la potencia y de la realidad del pecado; es el mal, no el pecado, lo que le preocupa y es la doctrina tradicional del mal-negación lo que invoca para explicar la posibilidad y la esencia. El pecado no es más que una negación, una perversión y una ausencia; el pecado no es nada; porque para Dios sólo hay el ser. Esta esencia negativa del mal es la que explica, por otra parte, que el hombre haya podido ser el autor. En efecto, el hombre, aunque libre, no puede crear; no puede conferir el ser a lo que no lo tiene, y si ha podido mediante su acción libre introducir el pecado y el mal en el mundo ha sido precisamente porque el pecado no es más que una disminución de ser, un «accidente».

He aquí cómo hay que entenderlo; el hombre ha sido creado de nada; pero en lugar de volverse hacia Dios y tender hacia el ser, se ha vuelto hacia sí mismo, hacia su propio yo, individual, y, por tanto, egoísta y carnal; sin embargo, incluso haciendo eso, no ha podido destruir su sustancia y no ha recaído en la nada; su sustancia ha permanecido buena. Vemos, por tanto, una vez más, y desde otro punto de vista, reaparecer la doctrina de Franck sobre la bondad esencial de la naturaleza humana y de la naturaleza en general [44]. Tambieñ comprendemos por qué desde su punto de vista sería ridículo admitir que el pecado, una simple negación, ha podido provocar efectos reales, y especialmente un efecto como la cólera de Dios, como el proceso de la Redención.

---

44 S. Franck, *Morie Encomion,* 113 b: «Was ist die natur anders denn Gott und die göttliche art und ordnung, der ganzen welt eigesenkt? Darun ist die natur nicht ohne Gott, noch Gott ohne die natur, beide sind sie eins und haben kein unterschied». Según Philip Marnix, Franck tomó su doctrina de Servet, y recurrió a Teodoro de Bèze. Cf. Epist. Theologicarum. Theodori Bezae Vezelii, *Liber unus,* Ginebra, 1573, pág. 64 y sigs. C. Schwenckfeld, *Epistolar,* I, pág. 20 y pág. 266. «Das Gesetz der Natur nennen sie Gottes Wort, ist eben als wenn sie die Creatur Gott nennten», una nota marginal añade: «Sebastian Franck, *Güldene Arche* y *Paradoxa,* ist dess voll».

El pecado, en suma, no ha sido más que una tentativa del ser finito, bajo especie de alma humana, de separarse de Dios, en lugar de reconocer en Dios su creador y su autor. Y dado que esta tentativa —*unnützes Konat*— no ha tenido éxito ni podía tenerlo, porque Dios, pese a la revuelta y a la rebelión del hombre, es quien lo ha creado y quien lo mantiene en el ser, ¿no resulta evidente que, en el fondo, metafísicamente hablando, no ha cambiado nada? El pecado existe para el hombre; no existe para Dios. El hombre se siente pecador y, al sentirse así, se cree separado de Dios y rechazado por él: justo desde el punto de vista del hombre que se separa de Dios, y falso desde el punto de vista de Dios, que no cesa de ser y de actuar en el hombre, Franck no distingue, como hacía Schwenckfeld por ejemplo, la acción de Dios en tanto que creador de su acción, en tanto que espíritu; la acción de Dios es una, porque Dios es uno e indivisible, y está siempre presente en nosotros. Basta, pues, que, reconociendo nuestro error nos volvamos de nuevo hacia Dios para que de nuevo estemos «en Dios», para que nuevamente participemos de su justicia, para que a sus ojos estemos renovados, regenerados *(wiedergeboren)*.

No queda muy claro, sin embargo, por qué Dios admitió o permitió el pecado, y Franck, invocando todos los tópicos de la Teodicea se hace algún lío en sus respuestas, como siempre les ha ocurrido a los filósofos y a los teólogos. En primer lugar, dice, Dios no quería impedirlo, no podía incluso, porque quería ser servido por seres libres y no por esclavos. En segundo, porque precisamente pretendía que los hombres colaborasen en su salvación. Así lo dice el célebre pasaje de San Agustín: «Aquel que te ha creado sin ti, no quiere salvarte sin ti.» En la existencia del mal hay, según piensa Franck, cierta ventaja: sin mal y sin pecado Dios no habría podido revelar a la humanidad su amor y su gracia. Por último, en tercer lugar, Dios lo ha permitido para que el hombre, conociendo el mal, venga a desear el bien con mayor ardor, para que la alegría de los salvados sea tan grande como grande ha sido su miseria

El mal es, por tanto, un intento abortado, *ein unnützes Konat*, y su fundamento es un error, pero no un error de doctrina, un error de ignorancia. Es un error moral, una acción errónea de la voluntad. Por eso sólo la voluntad puede salvarnos; sólo la voluntad, libre pese al pecado, puede «convertirse», «morir en sí misma», «en su propio yo», volver a Dios.

Esta insistencia sobre el papel de la libertad humana[45] provocó por parte de los teólogos protestantes reproches de pelagianismo; luego se le acusó de sinergirmo. Pero Franck afirma al mismo tiempo la acción total de la gracia y la libertad completa del hombre. La voluntad, dice, es *semper libera et semper serva, potens omnia* e *impotens tantum*. La fórmula paradójica es digna de Franck. No sólo quiere decir que un sentimiento subjetivo de libertad es compatible con una determinación metafísica[46], ni que la voluntad, libre y activa en tanto que *non coacta*, es, sin embargo, *capta* porque sólo Dios es la actividad, y sólo él quiere y actúa *realmente*. Significa, además, que Dios actúa siempre en el hombre como el hombre quiere que actúe, o mejor, como el hombre quiere actuar. Ahí radica precisamente la razón por la que el hombre es libre de condenarse o de salvarse, porque aunque sea Dios, el Cristo interior, el Espíritu, el Logos, quien actúa es el hombre mismo quien le permite actuar. En efecto, el hombre solo, al volverse libremente hacia el yo profundo que es la expresión de Dios *(imago Dei)*,

[45] S. Franck, *Paradoxa*, 259-266: «In diese Freiheit ist der mensch vor allen creaturen allein gestellt dass Gott nit ohn oder wider seinen willen mit ihm will handeln. Denn der vogel singt und fligt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den lüften dahingetagen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Er ist aller wesen wesen also dann ale creaturen voll sind, sein, tun und sind nichts anderes dann sie Gott heisst und will. Alle creaturen thun nur, was Gott will. Diesen unterschied hat es aber mit dem menschen, diesem hat er freien willen gegeben und will ihn mit diesem ziehen und führen und nit ohne sein willen wie andere creaturen». Cf. Zwingli, *De providentia*, 22a: «Causae secundae non sunt causae proprie, sed magis dicendum sunt media et instrumenta».

[46] Tal era la doctrina de san Agustín y de Lutero; es perfectamente compatible con la predestinación.

permite a Dios actuar en él, encender en él esta luz interior que es Dios y así apartarse —o apartarle— del mal que él mismo, por su voluntad, había adoptado. Porque, aunque el mal tiene su fuente y su esencia en el egoísmo de la criatura, el hombre es libre y puede separarse de él. Puede convertirse, «hacer el vacío» en sí mismo y dejar en su alma sitio para Dios. Porque con mucha mayor fuerza que la naturaleza, Dios detesta el vacío, y en un alma «vacía» de «sí misma» es Dios quien habita. De este modo la acción del hombre no sería en cierto sentido más que preparatoria y negativa: debe *destruir* aquello a lo que él mismo da nacimiento.

Insistimos sobre el término destruir, porque no se trata de remontar la pendiente, ni de conquistar, mediante sus propias fuerzas, la plenitud de dones y de realidades que el hombre poseía antes de la caída. El hombre no lo pretende, Adán no puede hacerse Cristo; pero el hombre puede abandonar el «Adán», y entonces Dios mismo, naciendo en el alma, se encargará de su renacimiento espiritual, de su reintegración. Es preciso que el hombre haga el vacío, es decir, que destruya en sí todo lo que el pecado ha acumulado en su alma. Debe liberarse de las malas inclinaciones, del egoísmo, de los deseos, etc. Debe abandonarse (*von sich selbst ablassen*), es decir, abandonar y rechazar su «yo exterior», «adánico»; la doctrina clásica del «desprendimiento» (*Gelassenheit*) es la que aquí corresponde[47].

En efecto, aunque no posea realidad metafísica, el mal y el pecado y todos los *habitus* que crean en el alma tienen, sin embargo, una cierta realidad: la de accidentes; y esta realidad, disminuida y en cierto sentido subjetiva, ha sido creada por el alma: el pecado y el mal tienen realidad por el alma y por eso es ella la que puede reducirlos a la nada. Entonces es cuando el Espíritu, Cristo, Dios, se otorga a ella, la regenera, la esclarece y la hace vivir.

[47] Por supuesto que todo es tradicional y proviene en línea directa de Tauler y de la *Teología germánica*..

Tal proceso no debe ser comprendido como la acción trascendente de una causa exterior, extraña al hombre: aquí es precisamente donde Franck se separa otra vez de la ortodoxia luterana; ese *quid divinum,* esta gracia que regenera al alma, está en ella misma; el Cristo interior, el espíritu, es la imagen divina, la luz que le era natural e innata [48]. Esta luz, apagada o al menos oscurecida en el alma, es encendida, reanimada, revivificada por Dios. Se puede decir, por tanto, que es la gracia la que lo hace todo, y que el hombre ni hace ni puede hacer nada, e incluso que, en tanto que hombre exterior, no quiere hacer nada.

Pero, por otro lado, si no es el hombre exterior y carnal —que debe su propia existencia al egoísmo que le vincula a sí mismo— quien se separa y se desvía de sí, no por ello resulta cierto que es el hombre interior, esa imagen de Dios, el *verdadero* hombre, quien por sí mismo se despoja de su *sí* mismo exterior, gracias precisamente a la luz que hay en él, que ha recibido de Dios, y que *es él* [49].

Por tanto, se puede decir que es el hombre interior quien, victorioso del Adán, se identifica con Cristo; de igual manera que se puede decir que es Cristo quien actúa en él.

De este modo decir que es el hombre quien es *wiedergeboren* (regenerado, lo cual se aplica al hombre que está ya ahí, pero oculto, por así decir, por el viejo Adán), equivale a decir que es Cristo quien ha nacido en él.

En efecto, el hombre, o mejor dicho, el alma que alcanza el desprendimiento (*Gelassenheit*) abdica de su propia vo-

---

[48] S. Franck, *Apologia für das Verbütschirts Buch,* pág. 3: «Gottes wort ist in der menschlichen natur angelegt». Es por lo que conocerse es conocer a Dios. «Nimand kennet sich selber, als wenn er sihet und wisset, durchs licht und wort Gottes das in ihm ist und Gott selber sehet. Sich in Gott und Gott in sich». Cf. *Die Güldin Arch.* Ausburgo, 1538, prefacio 3, 4. El hombre es, según esto, la llave de David, que abre los secretos del mundo y de Dios.

[49] Se reconoce la idea de *homo* o *anima nobilis.* V. K. Burdach, *Der Dichter des Ackermanns aus Böhmen und seine Zeit,* vol. I, Berlin, 1926, págs. 96 y sigs.

luntad y se abandona completamente a la voluntad de Dios; pero la voluntad de Dios es en el fondo idéntica a la del alma espiritual misma [50].

Por tanto, al mismo tiempo y en el momento en que abdica de su voluntad, se hace libre, y por lo que se refiere al alma carnal o el hombre exterior, en el mismo momento en que ella la afirma se pierde.

Tales son, en suma, las teorías clásicas de la mística. La originalidad en Franck es una afirmación más neta aún que en cualquiera de sus predecesores sobre la innatez del Espíritu y del carácter divino de la naturaleza del alma. Acusarle por ello de naturalismo es, en nuestra opinión, casi lo mismo que acusarle de panteísmo porque afirma que la naturaleza es idéntica a Dios [51],

El panteísmo es una noción —¿o un término?— de la que se viene abusando hace tiempo. Empleado en sentido laudatorio por los historiadores liberales y en sentido peyorativo por los historiadores ortodoxos, se ha aplicado a casi todos aquellos que de la manera que sea trataban de expresar en términos metafísicos una noción especulativa de la divinidad. ¿Qué no se ha escrito sobre el panteísmo de la mística, el panteísmo de Plotino, el de Juan Scoto Erígena? ¡Se ha llegado a encontrar incluso un gran historiador de dogmas para descubrirlo en Santo Tomás de Aquino! En realidad, nada es tan escaso en la historia como un panteísmo verdadero, y nada lo diferencia más que la mística, incluso una mística especulativa, tan débil y tan «enflaquecida» como la de Sebastián Franck [52]. Ya hemos dicho algo sobre

---

[50] La oposición alma espiritual, hombre interior, imagen divina de carne, hombre exterior, corresponde a la de Adán y Cristo y a la del espíritu y la letra.

[51] S. Franck, *Morie Encomion*, 114 a: «Wer in der Natur bliebe der bliebe in Gott, denn Gott ist die Natur», e *ibíd.*, 111 a: «Der Natur Substanz und Wesen selbst, das in allen Dingen sehr gut und Gott selbst ist».

[52] H. W. Erbkam, *Geschichte der protestantischen Secten*, pág. 290: «Seine [Franks Mystik] verhält sich zu der Eckharts wie künstliches Mineralwasser zu naturlichem».

ello, pero el problema nos parece importante y conviene volver sobre ello y detenerse aún un poco [53].

Sebastián Franck identifica Dios y la naturaleza; y los distingue también de modo resuelto [54]. ¿Una contradicción? ¿Una «paradoja»? Evidentemente, una paradoja, porque se trata, en términos modernos, de la identidad de lo diverso. Franck, y no es ninguna originalidad sino todo lo contrario, construye su metafísica tomando por base —o más exactamente, operando con la noción o con la categoría— de *expresión*. Es lo que permite identificar la expresión con lo que expresa y por otro lado distinguirla radicalmente de ella. Lo que le permite plantear una distinción entre Dios *en sí*, no expresado, y Dios expresado, e identificarlos nuevamente [55]. Lo que le permite proponer la expresión como esencial a lo que se expresa y afirmar que la expresión no modifica la naturaleza del ser expresado, aunque, incluso al expresarse, él permenezca «fuera» y «superior» a su expresión que jamás puede expresarlo enteramente.

Así es como su Dios, Dios en sí, divinidad —porque en sí no es todavía *Dios*— como tal, no es nada. *No es* siquiera —precisamente porque no es nada— y no se conoce porque no se puede conocer más que aquello que es algo [56]. No se conoce, además, porque el acto de conocimiento, incluso de conocimiento de sí, de conciencia, indica una dualidad, una separación que no tiene lugar en la unidad absoluta de

---

[53] El problema no es sólo de Sebastian Franck. Se plantea a todos los místicos y a la mayor parte de los metafísicos. Es el problema central de la corriente neoplatónica, y por esta razón nos detenemos en su estudio.

[54] Cf. los textos citados, *supra*.

[55] S. Franck, *Paradoxa*, prefacio, pág. 8: «Gott ist aigentlich an sich nichts, er ist willenlos, affectlos, ohne zeit, statt, person, glider, willen, und namen: Er wird etwas in den creaturen, sodass er nur durch sie dasein erhält». Cf. *ibíd.*, 8: «Gott solt nie ohne die creatur, denn er wäre in ihm selbst unbekannt und ungepreiset... Gott spiegel sich im menschen». Un texto que tendrá éxito y que será textualmente reproducido por Weigel y por Boehme.

[56] J. Scoto Erígena ya lo había dicho: no se puede conocer *«quid est Deus, quia non est quid»*.

Dios. Dios no se conoce porque no se expresa; no es inexpresable, es sólo lo inexpresado. Para conocerse, es preciso que se exprese; para tener conciencia de sí, es preciso que se oponga a sí mismo y se proponga algo distinto a sí que le limite; es preciso, además, que *sea* y para *ser* es preciso que actúe [57]. Ahora bien, como no hay nada fuera de él, puesto que sólo él es, no puede actuar más que sobre sí, y expresarse por sí. De este modo *se* forma, o forma, *de sí* y *en sí,* la naturaleza y la criatura y, en cierta forma, la deviene. El *es*, entonces, de dos modos: en la criatura y en sí mismo; es *Dios* gracias a la creación, gracias a esta acción misma que le convierte en «creador» y que le confiere una existencia distinta en relación con la de las escrituras que lo expresan y que encarnan su acción. Al estar expresado, al estar limitado en y por su expresión misma, puede, en adelante, conocerse, y esto en un triple sentido:

1.° En tanto, que se refleja en la criatura, ante todo en el hombre, se conoce por y en su imagen, su espejo; 2.° En tanto que actúa y se expresa, se conoce desde entonces como el que actúa y el que se expresa, y, por último (una idea que Weigel retomará más tarde); 3.° Dios se conoce a sí mismo en el acto por el que las criaturas le conocen, lo cual, una vez más, implica dos momentos diferentes: *a)* es Dios el verdadero sujeto de semejante acto de conocimiento (cosa que para Franck es fácil de admitir, porque Dios es el ser de la criatura, y el espíritu, el alma espiritual, la única que conoce a Dios, es en un sentido muy particular, expresión e imagen de Dios, y *b)* las criaturas, en ese acto, se identifican con Dios [58].

Ahora, antes de dejar a Sebastián Franck, es preciso echar una ojeada sobre su obra histórica, sobre su «filosofía de la historia». Ha sido interpretada de muy diversas maneras. Si

[57] Para que Dios se conozca, es necesario que «se hable». Ahora bien, para Franck, la palabra divina se realiza necesariamente, y forma así el mundo-expresión.

[58] Cf. *infra*, en mi estudio sobre Valentín Weigel, la transformación y la elaboración de estas tesis.

Dilthey le llama el «primer historiador verdaderamente moderno», Oncken ha demostrado que como historiador no ha sido más que un vulgarizador que se servía de manera libérrima de las obras de sus predecesores.

No olvidemos de todos modos que sus obras históricas eran libros de propaganda, libros de combate, no de erudición. Y por lo que a su filosofía de la historia se refiere, fue en principio muy simple. La historia es una segunda Biblia, o una tercera Biblia si se quiere, si se considera que el libro de la naturaleza vale por uno[59]. Y Franck compone sus *Crónicas,* su *Biblia histórica,* para demostrar la acción de Dios en la historia, la actividad de la providencia divina. Luego su punto de vista cambia. La historia en tanto que tal pierde para él, a decir verdad, su sentido histórico. No se desarrolla ya entre la creación, la encarnación y el juicio final según un plan preestablecido por Dios. La historia deviene símbolo: pero un símbolo intemporal por así decir. No deviene. Son las mismas figuras las que aparecen, se van y vuelven a la escena. La lucha entre Adán y Cristo: he ahí el sentido de la historia. El espíritu y la carne: he ahí sus grandes protagonistas.

Como en el hombre individual, el egoísmo, el mal, el pecado, la carne, el «mundo» luchan contra el espíritu de amor y de abnegación. Franck ve en la historia esta lucha perpetua en la que los pueblos, espoleados por la pasión de la ganancia, de la potencia, de la dominación, se combaten mutuamente; fuerzas que en el interior de cada nación, de cada pueblo, de cada estado, luchan contra el espíritu, la libertad, la tolerancia y el amor. Cosa curiosa, paradójica y, sin embargo, tan lógica: Sebastián Franck, para quien la naturaleza humana y la naturaleza en general son buenas, está muy lejos de mostrarse partidario de la «naturaleza social» de la sociedad y del estado. Para él todas las formas sociales basadas en la fuerza y en la opresión son de naturaleza adá-

[59] La filosofía de la historia de Sebastian Franck es, en suma, la de san Agustín.

nica; y en vez de reconocer, como Lutero, su carácter autónomo, según su punto de vista han sido fundadas por la caída y el pecado. Pero así es la naturaleza adánica, que no puede pasarse sin opresión y fuerza. Sebastiañ Franck, que ha perdido la esperanza de ver establecerse el reino de la libertad, de la justicia, del espíritu —en resumen, de Dios— ve que las formas exteriores de la vida social, así como las formas exteriores de la vida religiosa, están profundamente ancladas en la naturaleza misma del hombre adánico. El Papazgo y el imperio no son formaciones accidentales; su estructura, por así decir, es eterna; aparecen cada vez que el espíritu es derrotado por la materia, cada vez que Cristo sucumbe ante Adán [60]. Siempre ha habido papas, dice Sebastián Franck. Los romanos tuvieron sacerdotes como los católicos y el papa actual no es más que el heredero de los emperadores y de los sacerdotes de la Roma pagana. Porque los hombres no pueden soportar la libertad y buscan arrodillarse ante alguien, buscan liberarse de las obligaciones que les impone la libertad, la verdadera moral, y en la intolerancia, las percusiones y las ceremonias, los ritos y los sacrificios quieren encontrar su salvación. Y en nuestros días, sigue ocurriendo lo mismo y la iglesia luterana trata de poner en su lugar un papa y un papazgo. Pero toda esta actividad está abocada a la nada, porque todo lo que no es espíritu pertenece al tiempo. Fue lo que ocurrió a los romanos, que edificaron un poder del que ni se había visto antes ni se ha visto después nada semejante: tuvieron su época, ¿y ahora dónde están? *Vanitas vanitatum et omnia vanitas?*

Y lleno de tristeza ante este espectáculo de luchas eternas, sin meta aparente y sin significación, Franck añade: «¡Qué miseria! Sería como para llorar si se lo tomase uno en serio.» Pero después de todo, no es más que una comedia [61].

---

[60] Oponiendo la Iglesia exterior, la Iglesia adánica a la Iglesia invisible de Cristo, Sebastian Franck recoge un tema antiguo: la oposición medieval entre Cristo y el Anticristo, la *ecclesia Christi* y la *ecclesia antechristi* de los Wiclef y los Hus.

[61] S. Franck, *Weltbuch, Spigel und Beschreibung*, Tübingen, 1534,

Lo único que consuela al pobre filósofo es que por lo menos, y pese a todo, el espíritu es eterno, y eternamente Dios se revela a los hombres y les ofrece los tesoros de su bondad, de su amor y de su gracia. Siempre ha habido hombres cuya alma ha sido iluminada por la luz divina, que han adorado a Dios en espíritu y verdad. Siempre han sido perseguidos y acosados, como Cristo, como él mismo; siempre, sin embargo, han formado esa Iglesia invisible, Iglesia eterna, de la que ya hemos hablado.

Y sintiéndonos comulgar en espíritu con todas esas almas puras, con los heréticos, los escépticos, los cristianos y los santos del paganismo, dice: «A esta Iglesia pertenezco y nadie me separará de ella.»[62]

Noble figura la de este hombre aislado, perdido, extraño a la lucha de los partidos, cuya ambición era permanecer imparcial *(unparteüsch)* como su Dios y que en realidad consiguió serlo; uno de los primeros apóstoles de la tolerancia religiosa y de una libertad del espíritu.

Sin partido, solitario, incomprendido, ejerció al menos influencia en Alemania y en los Países Bajos; y durante algún tiempo aún, hasta el siglo XVII, sus obras, su *Biblia histórica*, sus *Paradojas*, fueron leídas, editadas y propagadas por todos los medios de «espirituales»[63]. Creo que Boehme lo leyó; y pienso que también Spinoza le conoció. Y Weigel había bebido en sus escritos.

---

pág. 163a: «Wer diese sache mit ernst ansihet, dem wäre nich wunder, dass ihm sein herz zerbreche vor weinen Sihet mans wie Democrit schimpflich an, sollt einer vor lachen zerknallen. So gaukelt die welt. Wir sind alle gelächter, fabel und fastnachtspiel vor Gott».

[62] *Paradoxa*, prefacio, pág. 6: «Und bei dieser bin ich, zu der sehne ich mich in meinem geist, wo die zerstreuet unter der heiden und unkraut umfährt».

[63] A. Hegler, art. «Sebastian Franck», PRE[3], vol VI, pág. 148: «trotz allen Verdammungsurteilen durch protestantische und katholische Gelehrte und Versammlungen sind Francks Schriften bis in XVII Jahrhundert hinein in zahlreichen Ausgaben verbreitet worden».

III

PARACELSO *

1493-1541

En su época —época tan curiosa, tan viva y tan apasionada— hubo pocas personas cuya obra tuviese una resonancia mayor, una influencia más considerable; nadie provocó luchas más ardientes que la obra y la persona de Teofrasto Paracelso, o, como a veces él mismo se llamaba, Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus [1], doctor en medicina, doctor en teología, doctor *utriusque iuris;* pocas personas que hayan conocido una admiración tan grande, una hostilidad tan implacable como este personaje desconcertante; pocas personas también sobre cuya obra y cuyo pensamiento conozcamos menos que sobre los suyos [2].

¿Quién era este vagabundo genial? ¿Un profundo sabio que en su lucha contra la física aristotélica y la medicina clásica habría sentado las bases de la medicina experimental moderna? ¿Un precursor de la ciencia racional del siglo XIX? Un médico erudito y genial, un charlatán ignorante, vende-

* Publicado en *Revue d'Histoire es de Philisophie religienses,* 1933.

[1] Sobre el nombre de Paracelso, véase el prefacio de K. Studhof, en el volumen VIII de su admirable edición de las *Obras completas,* de Paracelso (T. Paracelso, *Gesammelte Werke,* Abt. I: *Medizinische Schriften,* 13, vol. in-8.°, Munich, 1920-1931).

[2] La biografía de Paracelso no ha sido escrita todavía. Sólo ahora, tras los trabajos y los descubrimientos de K. Studhof, se puede pensar en escribir una biografía que no sea —como todas las que hasta el presente se han escrito— una biografía novelada.

dor supersticioso de drogas, un astrólogo, un mago, un alquimista, etc,? ¿Uno de los mayores espíritus del Renacimiento o un heredero tardío de la mística de la edad media, un «gótico»? ¿Un cabalista panteísta, adepto a una oleada de neoplatonismo estoico y a la magia natural? O por el contrario, ¿es «el médico», es decir, el hombre que inclinándose sobre la humanidad sufriente habría encontrado y formulado una concepción nueva de la vida, del universo, del hombre y de Dios? [3] Un espíritu profundamente cristiano que en las soledades de las montañas suizas habría intentado una «reforma» a su modo y predicado una religión evangélica, muy pura y muy elevada, una religión mística, sin clerecía, sin dogmas y sin ritos? ¿O, por último, un cristiano que pese a todas sus opiniones frecuentemente heterodoxas o incluso heréticas habría permanecido fiel a su iglesia y habría preferido, por último, el catolicismo a las nuevas iglesias protestantes?

Todas estas opiniones se encuentran en la enorme literatura paracelsista, sin contar los escritos de los teósofos y ocultistas de todas clases que ven en Paracelso uno de sus grandes maestros, uno de los adeptos de la ciencia secreta, y que tratan de demostrar la identidad de su enseñanza con la de los «sabios filósofos de la India»; lo único que no se encuentra es un análisis exacto y paciente de sus ideas, del mundo en que vivía, del mundo de ideas en que su pensamiento se movía.

Evidentemente, no pretendemos, en las pocas páginas que van a seguir, reemplazar esa monografía que falta; todo lo que tratamos de hacer consiste en dar un esbozo rápido de su *Weltanschaung*. También renunciaremos a todo estudio de fuentes y de influencias, así como al establecimiento de relaciones y de paralelismos [4].

---

[3] Tal es la opinión de B. Groethuysen, en su notable *Philosophische Abthropologie* (Handbuch der Philosophie Bd. III). Munich, 1931. Traducción al francés, París, 1954.

[4] Nuestras citas están tomadas de la edición de Huser, in-4.°, Bâle, 1589. Como asegura K. Sudhof, Huser es digno de toda confianza.

* * *

Cuando se aborda el estudio de un pensamiento que no es el nuestro, lo más difícil —y lo más necesario— es, como ha demostrado admirablemente un gran historiador, no tanto captar lo que no se sabe y lo que sabía el pensador en cuestión cuanto olvidar lo que sabemos o creemos saber. Nosotros añadiríamos que a veces es necesario no sólo olvidar verdades, que se han convertido en partes integrantes de nuestro pensamiento, sino incluso adoptar ciertos modos, ciertas categorías de razonamiento, o al menos ciertos principios metafísicos que para las personas de una época pretérita eran bases de razonamiento y de búsqueda, tan válidas y también tan seguras como lo son para nosotros los principios de la física matemática y los datos de la astronomía[5].

Olvidando esta precaución indispensable, buscando en Paracelso y en los pensadores de su época los «predecesores»[6] de nuestro pensamiento contemporáneo, planteándoles cuestiones en las que jamás pensaron y a las que jamás trataron de responder, se llega, en nuestra opinión, a desconocer profundamente su obra y a encerrarlos en los dilemas que, contradictorios para nosotros, no lo eran, probablemente, para ellos[7].

Antes nos hemos preguntado si Paracelso fue esto o aquello. Nos parece que no fue ni esto ni aquello, o si se prefiere, que fue esto y aquello. Con toda seguridad, estuvo profundamente influido por el naturalismo hilozoísta y má-

[5] Habría que admitir además el principio de equivalencia de la parte y el todo, principio cuya importancia para el pensamiento primitivo ha sido establecido por L. Lévy-Bruhl, y por Hegel para el pensamiento metafísico.

[6] Es incuestionable que Paracelso ha sido un «precursor». Pero, ¿un precursor de quién? Esta pregunta sólo puede ser contestada tras haber efectuado un estudio de Paracelso. La manía de descubrir «precursores» con frecuencia ha falseado irremediablemente la historia de la filosofía.

[7] Para evitar malentendidos, debemos decir que no admitimos la variabilidad de las formas del pensamiento, ni la evolución de la lógica.

gico del Renacimiento y muy probablemente también la mística alemana tenía en él un adepto. Combatió violentamente la ciencia médica de su tiempo y proclamó el valor y la necesidad de la «experiencia»; pero la experiencia que él preconizaba no tenía nada en común con la experiencia tal como nosotros la entendemos hoy. Combatió la alquimia y la astrología [8], pero no porque no creyese en la influencia de los astros o en la posibilidad de fabricar oro. Al contrario: la influencia de los astros era para él algo tan seguro y tan fuera de duda como la vida del mundo; era, además, el único medio de explicar razonablemente la producción y la propagación de las enfermedades epidémicas; y en cuanto a la transmutación de los metales, ¿cómo podía él, discípulo de Trithemius, dudar de su posibilidad, él que había trabajado en las minas de los Függer, que había *visto* cómo «crecían y se desarrollaban los metales»?[9]

La alquimia y la astrología con sus conceptos clave de *Tinctur (tinctura)* y de *Gestirn (astrum)* eran para él los fundamentos mismos de su ciencia, de la ciencia del médico, las dos columnas maestras que sostenían el edificio de la *philosophia sagax.*

No nos extrañemos: Paracelso era hombre de su tiempo y en su época todo el mundo creía tanto en la transmutación de los metales como en la influencia de los astros; vayamos más lejos aún: era en nuestra opinión perfectamente lógico creer en ello [10] y Paracelso dio realmente muestra de espíritu

---

[8] Paracelso admitía la influencia de los astros sobre las enfermedades e incluso la posibilidad de utilizar los astros para los maleficios. Sólo combatía la astrología judiciaria, y esto porque atribuía a los astros efectos generales, individualmente diversificados por la diferente receptividad de los individuos, y no por efectos individualizados en ellos mismos.

[9] La creencia en el crecimiento de los metales fue absolutamente general desde la antigüedad hasta el siglo XVII. Cf. O. Lippmann, *Entstehung and Ausbreitung der Alchemie*, Leipzig, 1925.

[10] Duhem, en efecto, ha hecho ver que la astrología era un sistema perfectamente razonable y racional, y que antes de Copérnico, creer en la influencia de los astros era inevitable para todos aquellos que buscaban y admitían un determinismo científico en la naturaleza. La cosmología de

crítico al no querer admitir la influencia de los astros más que para explicar fenómenos masivos como epidemias, etc. Quienes no admitían la influencia astral no iban por delante de su tiempo. Tenían sentido común, pero ningún pensamiento auténticamente científico. La crítica de la astrología judiciaria se apoyaba en razonamientos teológicos, en la noción del libre albedrío, en consideraciones sobre la identidad del lugar y de la hora del nacimiento de personas diversas: lugares comunes repetidos hasta la saciedad desde la antigüedad [11]. Paracelso, por otra parte, admitía todo cuanto estaba bien fundado.

Theophrastus Bombastus no era muy sabio; nada en sus escritos ni en biografía permite suponerle imbuido de la ciencia libresca de su época. Por supuesto, tenía estudios. Se había licenciado incluso como doctor en medicina por Verona [12]. No parece haber ido muy allá. Tanto en la cátedra como en la práctica es un empírico. Lo más evidente de su saber provenía —lo dice él mismo— de aquellas viejas mujeres, semibrujas, que encontraba en su camino; de las prácticas populares; de las recetas tradicionales; de los medios empleados por los barberos de aldea; de los métodos de laboratorio de que se servían los mineros, los fundidores de oro y de plata. En realidad era un *chyrurgus*, un hombre de práctica, de oficio; no de estudio. Y empleaba un dialecto germánico, abandonando el latín [13] en sus cursos y escritos, no tanto por patriotismo o por convicción de hombre moderno cuanto porque no podía obrar de otro modo: quienes le escuchaban y le seguían no sabían suficiente latín.

Aristóteles, por no examinar más que un ejemplo cualquiera, conduce necesariamente a la astrología. Cf. también F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, 3.°, ed. Leipzig, 1926.

[11] Ver el libro de F. Boll, citado más arriba, así como el de F. Cumont, *Astrology and religion among the Greecks and Romans*, New York, 1912.

[12] Este hecho, durante mucho tiempo puesto en duda, fue definitivamente probado por K. Sudhof, quien encontró las pruebas en los Archivos de Verona. Véase Paracelso, *Obras*, vol. VIII, pág. XXXVII.

[13] En los trece volúmenes publicados por K. Sudhof, el curso dictado en Bâle, en 1527, está solo en latín (véase vol. IV, págs. 1-131).

Paracelso es una de las aventuras más curiosas de la historia del pensamiento. Una fantasía abundante, superabundante incluso, una pasión de saber y una curiosidad apasionada por el mundo, la realidad concreta, la realidad viva, se habían encarnado en su genio —genio bárbaro, pero genio al cabo— y la disolución de la ciencia medieval había provocado en él, más que en cualquier otro de sus contemporáneos, un renacimiento y una revivificación de las supersticiones más primitivas; la mitad de lo que enseña no es otra cosa que folklore ridículamente vestido de nombres extraños que, con una alegría infantil e ingenua, inventa a propósito e incluso fuera de propósito, de nombres a los que da raíces y terminaciones «latinas» y «griegas» [14]: feliz de poder oponer a la terminología sabia de sus contemporáneos y rivales una terminología más abracadabrante aún [15].

Y tanto el espíritu del Renacimiento como el de la Reforma se unían en su alma —no el del Renacimiento literario y sabio, ni el de la Reforma teológica— como se unían en el alma popular de la época. La inquietud perpetua, que no le dejaba jamás parado— siempre le vemos viajar y vagabundear por el mundo; el carácter batallador, agresivo y jactancioso [16]; la curiosidad apasionada —le impulsa a ver todo, a saber todo, magia, astrología, teología, ver el mun-

---

[14] Toda la fauna de los cuentos populares se encuentra en Paracelso. Los *Evestra, Larvae, Leffas* y *Mumiae* provienen del folklore. Son aparecidos, espíritus de muertos, etc. En el fondo, los espíritus están «hechos» de materia astral. Paracelso cree en los amuletos, en la eficacia de las fórmulas mágicas, sabe cómo actuar frente a las serpientes y cómo captar la influencia de la luna. Si se quisiera hacer una lista de sus creencias, sería inacabable. Adelung, *Die Geschichte der menschlichen Dummheit*, Berlín, 1784; Jensen, *Deutschland im Zeitalier der Reformation*, vol. VI, Leipzig, 1905; Lehmann, *Geschichte des Aberglaubens*, Leipzig, 1906, han reunido un número considerable de ellas. Por otro lado, una vez más repetimos que Paracelso no era el único en creer en ellas.

[15] Paracelso se vanagloría de ser «sencillo», de haber crecido en la miseria y de no deber su saber más que a sí mismo.

[16] Paracelso se proclama el «Monarca» de la nueva ciencia. Aristóteles, Avicena, Rhasès no son dignos de desatarle los zapatos. Esto es un rasgo de la época. Giordano Bruno o Campanella tampoco pecaron de modestos.

do y las gentes, conocer todas las diversidades de criaturas humanas, conocer el universo, conocer al hombre, rey y señor de la creación; quiere aprenderlo todo, pero no en los libros, no en esa sabiduría muerta y envejecida de los sabios oficiales, de los médicos de bonete puntiagudo—, sino en el mundo, en la realidad, en la vida y la naturaleza, donde busca sus enseñanzas y sus maestros.

Además, ¿no ve que esos doctores de bonete, asnos ignorantes que no hablan más que de Avicena y de Rasés, de humores y cualidades, no saben nada? Se apoltronan en sus cátedras y se envuelven en largas hopalandas, hacen negocios chanchulleando con los farmacéuticos, prescribiendo remedios costosos y complicados [17], arrancando por la fuerza el dinero a los pobres; ¿saben acaso curar? No, ni siquiera curan. ¿Saben acaso qué es la naturaleza y cómo se utilizan sus fuerzas? No, el último campesino, ¡qué digo!, el último perro sabe más que ellos; sabe que la naturaleza ha dispuesto sabiamente remedios específicos a todas las enfermedades y que sólo se necesita saber cuándo y cómo emplearlos. Estos sedicentes doctores no son más que heréticos e impíos; con sus remedios quieren dominar la naturaleza y no saben que la naturaleza cura por sí misma, que el deber supremo del médico, su único deber, consiste en ayudarla en su lucha contra la enfermedad, ser un *aliado* de la *vida,* no su *dueño.*

La Vida y la Naturaleza, he ahí los grandes temas de la filosofía paracelsista, así como de toda la filosofía del Renacimiento; la vida y la naturaleza, o mejor, la vida-naturaleza, porque la naturaleza es vida, y la vida es la esen-

---

[17] Paracelso no erró en sus ataques. Basta con abrir un libro de medicina de la época para aceptar la mayoría de sus críticas. La farmacia de los siglos XV y XVI era una cocina repugnante, que en la preparación de sus remedios incluso llegaba a utilizar el polvo de momia *(numia).* Y en lo que concierne al acuerdo de los médicos con los farmacéuticos, parece que fue la regla normal. Los remedios de Paracelso son relativamente simples. Fue él quien introdujo en la práctica los remedios metálicos y el opio. Este es el único progreso real que, al parecer, aportó a la ciencia médica.

cia más profunda de la naturaleza [18]. El mundo está vivo, vivo en todas sus partes, pequeñas o grandes, y no hay en él nada que no lo esté: las piedras y los astros, los metales, el aire y el fuego. Todo está vivo y el universo en su totalidad es un río eterno de vida. Ese río se propaga y se rompe en corrientes aisladas y múltiples; las corrientes se encuentran, luchan, se combaten, y todos proceden de una sola y misma fuente y vienen a perderse en un mismo océano de vida.

No fue en los libros ni en las doctrinas de los filósofos clásicos donde Paracelso aprendió su «sentimiento de la naturaleza»; no es en el estoicismo, ni en la Cábala, ni en el Neoplatonismo de la Academia florentina donde se hallan las fuentes de su «filosofía»; no es tampoco en Pico della Mirandola, ni en Reuchlin, ni en Agrippa de Nettesheim, donde fue a buscar los elementos, aunque, por supuesto, las lecturas, las tradiciones, las doctrinas, todo fue utilizado por él para desarrollar su imagen del mundo; fue sobre todo en sí mismo —como, por otro lado, ocurre con el Renacimiento en todas partes— donde había encontrado la imagen del mundo que le obsesionaba.

Para Paracelso, y en esto no es más que hijo de su tiempo, la naturaleza no es ni un sistema de leyes, ni un sistema corporal regido por leyes. La naturaleza es esa fuerza vital y mágica que sin cesar crea, produce y lanza al mundo niños.

---

[18] Paracelso, *De vita rerum naturalium*, libro IV; *Obras*, vol. VI, pág. 276: «Desshalben sollt ihr wissen dass der Spiritus eigentlich das Leben und der Balsam ist, aller corporalischen dingen... Nuhn ist das Leben des Menchen anders nichts, dann ein Astralischer Balsam, ein Balsamische Impression, ein himmlisches und unsichtbares Fewr, ein eingeschlossene Lufft und ein tingirender Salzgeist. Anders und deutlicher kann man es nicht nennen». *Ibíd.*, 277: «das Leben aber "*Argenti vivi*" ist anders nichts als ein innerliche Hitz und ein ausserliche Kelte... und mag wol billich einem Belz vergleichet werden, der auch wie des "*Mercurius*", beide wermet und keltet». Vemos aquí que Paracelso adopta la noción de las cualidades «ocultas» opuestas a las cualidades exteriores. Esta unión de contrarios en el ser concreto se encuentra ya en la antigüedad, ver L. Thorndyke, *A History of magic and experimental science*, New York, 1923, vol. I, págs. 317 y sigs.

La naturaleza lo puede todo, porque ella es todo, o todo cuanto pasa y todo cuanto se crea en el mundo es naturaleza y lo produce la naturaleza[19]. La naturaleza es comparable al hombre, a ese chorro interior que en nuestra alma hace surgir los pensamientos, los deseos, las imágenes. Pero nuestros deseos, nuestros pensamientos, aunque profundamente distintos entre sí, aunque combatiéndose mutuamente en nuestra alma, son, no obstante, alimentados por ella; todos llevan su sello, todos forman parte del alma y, distintos del alma, no son el alma. Ocurre exactamente como con los seres vivos —y todos los seres lo son—: son «productos naturales», «hijos» de una sola y misma fuerza vital y mágica que está presente por doquier, en todos y en todo, que está en cada uno de ellos y no es ninguno.

No fueron, en nuestra opinión, razonamientos especulativos los que llevaron a Paracelso a su panvitalismo mágico igual que ocurrió con la mayoría de los contemporáneos. Al contrario, fue la vida exuberante cuyas pulsaciones sentían en sí mismos, la actitud nueva hacia esa vida que, única en el desorden y en el desmoronamiento de las instituciones, de las doctrinas y de las creencias, pese a todo y contra todo, mantenía su fuerza y su vitalidad; esa vida era la que les hacía buscar razonamientos especulativos para basamentar racionalmente lo que no era otra cosa que una actitud del espíritu. Actitud del espíritu —¿o del alma?— que no se oponía al mundo, sino que vivía con él, que *sentía* su parentesco con él, que se veía antes que nada como una parte del mundo, del universo, que, incluso oponiéndose, no podía olvidar los lazos vitales que la vinculaban a él. Acti-

---

[19] La «naturaleza» paracelsista, como en general, la «naturaleza» de los filósofos del Renacimiento, es vida y magia. J. B. Porta, al escribir su libro sobre la *Magia natural*, no hizo más que expresar el sentimiento común. La magia es natural, porque la naturaleza es mágica. Y esta es la razón por la cual el Renacimiento es una época de credulidad sin límites. En efecto, ¿cómo saber lo que es posible y lo que no lo es? ¿Acaso no es todo posible para la magia de la naturaleza? ¿Cómo saber lo que puede producir la acción mágica de los astros, o de los elementos? La «experiencia se convierte así en el fundamento más seguro de la superstición».

tud de un alma que, para resumir, vivía más que pensaba, y que vivía tanto en el cuerpo como en el espíritu[20].

Y las razones especulativas, a poco que se molestasen en buscarlas, no faltaban. No había más que echar mano del venerable principio del razonamiento por analogía en un sentido vitalista para, procediendo como en buena lógica se debe hacer, de lo conocido a lo desconocido[21], llegar a la no menos antigua y no menos venerable doctrina del hombre *microcosmos*[22], centro, imagen y representante del mundo, libro en el que se contienen, y donde pueden leerse, los secretos y las maravillas del *macrocosmos* o del *macrantropos*[23]. No había más que volver a tomar desde este punto de vista la doctrina clásica del hombre, imagen y semejanza de Dios para formarse, razonando por analogía, una imagen coherente del universo, *cuerpo* visible del espíritu invisible, *expresión* tangible de fuerzas

20 No hay cuerpo sin espíritu, pero tampoco hay espíritu sin cuerpo.

21 Esto no impide a Paracelso reconocer que el alma y el hombre son más difíciles de conocer que la naturaleza exterior. Una de las mayores ventajas de la doctrina del microcosmos es que permite invertir la dificultad al estudiar el «gran mundo» antes que el «pequeño» y explicar al hombre por analogía con el universo. Es una de las razones por las cuales la astrología es necesaria para el médico. Lo cual no impide al hombre continuar siendo la base y el prototipo de todo conocimiento. ¿Acaso san Agustín no dijo: *valde profundus est ipso homo?*

22 Paracelso, *De generatione stultorum, Obras*, IX, pág. 29: [«Der Mensch»] aus dem *Limbo* ist gemacht worden und derselbige *Limbus* ist all Creaturen Art und Eigenchaft gesein, und in ihm gehabt, drumb auch der Mensch *Micromosmus geheissen* soll werden».

23 Paracelso, *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae, Obras*, vol. X, a I, pág. 3: «...also ist am ersthen noth, anzuzeigen das Buch dem die Buchtaben der Geheimnuss sitchtlich, erkenntlich, greifflich unnd aussdrücklich geschrieben seindt, dass man alles so man zu wissen begert, besser in diesem oder eben demselbigen Buch geschrieben findet durch den Finger Gottes, dann sonst nimmermehr in keinem anderen Buch geschrieben funden kann werder. Und sonst bleiben ferner alle Bücher todte Buchstaben gegen diesem Buch, wenn es recht gelesen wirdt. Das alles soll also in keinem anderen Buch verstanden und gesucht werden, dann allein im Menschen, das ist das Buch, darinnen alle Heimlichkeinten geschrieben stehen».

inmateriales[24]. En efecto, ¿cómo conocer algo de lo que se estuviera completa y perfectamente alejado? Conocer, ¿no es acaso asimilar, no es volverse en cierta forma idéntico al objeto o a la persona que se quiere conocer? Una vez más, en este punto la tradición concordaba perfectamente con la sabiduría popular. Nadie puede entender lo que no ha experimentado por sí mismo, nadie puede comprender a otro si no puede, en cierta medida, identificarse con él, hacer revivir en sí mismo sus sentimientos, ponerse en su lugar, sentir como él. No hay conocimiento sin simpatía, y no hay simpatía sin semejanza. Sólo el semejante conoce a sus semejantes; por eso nosotros podemos conocer en nuestro interior lo que es semejante fuera de nosotros mismos.

* * *

El hombre comprende[25] todo: el mundo sensible y material, los astros y Dios. Por tanto, debe tener partes, elementos constitutivos que corresponden a los tres grados del universo: el universo material, el universo astral, y Dios[26]. Por-

---

[24] Paracelso, *Philosophia sagax*, libro I, § 2; *Obras*, vol. X, pág. 261: «Gott zweierlei Geschöpf beschaffen hatt: ein ungreiflichs und greiflichs: Das ungreiflich Geschöp seind die Engel unnd Geist, das greiflich seind die Menschen, so nach Gott gebildet seindt. Also ist ein Geschöpf in seinem Leibgar ein Geist, und der Leib ist ein Geist zu dem das der Engel ein Geist ist. Also ist der Mensch sichtig und greiflich und sein unsichtbarer Leib dergleichen Corporalisch, von wegen der anderen Elementischen *Corpora*».

[25] «Comprender» además, ¿no quiere decir lo mismo que «abarcar»?

[26] Paracelso, *Philosophia sagax*, libro II, § 1; *Obras*, vol. X, pág. 263: «Nun weither von der Geburt der Seel zu reden (dann ein anders ist die Seel, ein anders der Geist) wissendt am ersten dass zwischen der seel unnd dem Geist die Untercheidt die ist. So der Geist dem Fleich eingeben ist so heisst es nicht ein Seel, das ist der Geist, der nach der Formirung des Menschen eingeblasen ist von Gott... (der Naturgeist... wird hie nicht vertanden) die seel ist dz *Centrum* dess Menschen in welchem alle andere Geist ietzt whonen, gutt und bös... Der Leib ist ein Hauss der Seel, die Seel ist ein Hauss d'Geisten... Die Seel entspringt vom Wort Gottes, die ist sein Wort... darnumb lebt sie evig... den Leben ist Fewer».

que, de hecho, el hombre es triple, está compuesto de cuerpo, de alma y de espíritu. Es un auténtico microcosmos: además, hasta la Escritura lo afirma: ¿No se ha dicho, en efecto, que el hombre fue creado del légamo de la tierra, y no es evidente que con este término «tierra», el Génesis significa el mundo, el universo entero[27]. Por tanto, el hombre ocupa en realidad una posición de privilegio; según la Escritura, ha sido creado a «imagen y semejanza» de la divinidad; y también ha sido creado a imagen y semejanza del mundo. Y si se examina más de cerca veremos que la imagen y la semejanza de Dios no es otra cosa que el espíritu, mientras que el alma y el cuerpo representan el universo, del que, además, han sido hechos. Alma, cuerpo y universo se corresponden con toda exactitud; es posible establecer una relación precisa entre los componentes del organismo humano y el del organismo del mundo. Se puede determinar a qué organismos corresponden los planetas, porque es evidente que los planetas y las constelaciones juegan en el universo el mismo papel que los órganos internos en el organismo: así como unos regulan y dirigen la marcha del universo, así los otros regulan y dirigen la vida, el desarrollo, el crecimiento y la muerte incluso del individuo[28].

---

[27] Paracelso, *Philosophia sagax*, *Obras*, vol. X, pág. 28: «*Limus Terrae* ist ein Auzug vom Firmament und allen Elementen».

[28] Paracelso explica que el «Astrum» interior del hombre está regulado como un reloj. Tiene un número determinado de revoluciones que dar, y la vida humana tiene, en consecuencia, una duración natural, determinada individualmente para cada hombre. Por otro lado, la concepción vitalista de la evolución exigía un término natural a esta evolución. Cuando el hombre muere antes de su término, continuaba Paracelso, cuando la fuerza vital no es totalmente empleada *(verbraucht, abgelaufen)*, ocurre que el resto se «encarna» en el cuerpo astral, formando una «numia» que posee propiedades vitalizadoras utilizables en medicina. Por un lado, además, los espíritus de los ejecutados frecuentan los lugares donde fueron colgados o decapitados (Paracelso lo comprobó por sí mismo, pues, como él mismo decía, quejándose, «todos mis alumnos me han tomado por el verdugo»); y, por otro, los objetos que les tocaron y que quedaron impregnados de la fuerza vital no empleada son remedios eficaces. Resulta divertido ver como

No hay que olvidar, sin embargo, que todo en este mundo es doble: visible y tangible, por un lado; por otro, invisible e intangible[29]. En el hombre (haciendo, por ahora, abstracción del espíritu) hay un alma invisible que gobierna, dirige y habita el cuerpo visible y tangible. Y lo mismo sucede con el universo: detrás de este universo de cuerpos, detrás de este mundo visible y tangible de la tierra y de los cielos hay una entidad invisible e intangible, *Gestirn* o *Astrum*, que en relación con el universo desempeña el mismo papel que el alma desempeña con el cuerpo. Hay que ir más lejos: el *Astrum*, el *Gestirn* es, en efecto, el alma del mundo que lo habita, lo dirige[30], lo conduce y que se expresa por la posición de los «astros» como el alma humana se expresa o expresa sus estados interiores por la mediación de su cuerpo. Es, por tanto, el cuerpo del universo lo que vemos, como es el cuerpo de nuestros semejantes lo que percibimos con nuestros sentidos exteriores. Y de igual forma que al percibir el cuerpo «leemos» en el alma que se expresa por ese cuerpo, el universo entero no es más que un libro donde podemos «leer» y que «expresa» la realidad astral. Además, cuanto acabamos de comprobar para el hombre y

---

Paracelso «explica» un dato de la superstición popular, así como el uso médico del polvo de momia.

[29] Paracelso, *Liber paramirum*, *Obras*, I, pág. 73. Cf. *Philosophia Sagax*, vol. X, pág. 16: «Wie ietzo gemelt ist das *Machina Mundi* fabricirt ist in zwei theil: in einen greiflichen unnd empfindlichen: Der ander Theil ungreifbaren und unempfinddlichen. Der Greiflich ist der Leib, der unsichtbar das Gestirn. Das greiflich: ist gesetzt auss dreien Stücken, auss *Sulphure*, *Mercurio* und *Sale*: der ungreiflich ist auch in drey gesetzt, in das Gemüth, Weisheit und Kunst und sie beide seind gesetzt in das Leben... Unnd alles vom Gestirn... Aber die Bildniss Gottes nicht».

[30] Paracelso, *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomey*, *Obras*, vol. X, pág. 448: «Die gantze *Machina Mundi* is getheilt in zween Theil: In ein greifflichen Leib, und in ein unsichtbarn Leib. Das sichtbar und greifflich das ist Corpus der Welt das do stecht in den drei ersten *Sulphure*, *Mercurio*, *Sale*. Das ist nun der *Corpus* der Welt und ist Elementisch und die Elementen sind das *Corpus*... dasjenig das nicht das greiflich *Corpus* ist sondern ungreiflich und auch unsichtbar, ist das Gestirn... in den Zween, dem Leib und dem Gestirn ist die Gantze Welt geornet».

el universo se encuentra por doquier, porque cada parte del universo reproduce y refleja la estructura inicial del todo. Por tanto, es preciso admitir en todos los cuerpos, incluso en los inertes, en los elementos, en las piedras, en los metales, etc., la existencia de un «alma» invisible que se expresa por los cuerpos materiales. Es, por otro lado, evidente que todos los cuerpos —al igual que el universo entero— han sido construidos y son mantenidos por fuerzas, de las que los cuerpos materiales y los fenómenos exteriores no son más que «cuerpos», «habitáculos», «expresiones».

En esta doctrina donde todo lo exterior es *ein Gleichniss* no hay que ver, sin embargo, el mundo material *como un Gleichniss* solamente[31], símbolo sin realidad propia, si fuerza ni existencia real. El mundo y el cuerpo no son puros símbolos, no son imágenes. Paracelso no es idealista. Al contrario, la relación de expresión a fuerza o esencia expresada plantea necesariamente la realidad de dos términos. Lo cual, es cierto, implica y entraña en la concepción del mundo paracelsista una nueva complicación: la acción de los astros sobre la tierra y sobre nosotros se realiza de dos maneras; en primer lugar, los astros, cuerpos que actúan sobre nuestros cuerpos de igual forma que actúan sobre todos los cuerpos del universo; luego, el alma humana en tanto que

---

[31] Hay que distinguir cuidadosamente las actitudes y los conceptos del mundo, «revelación natural de Dios», de los racionalistas cristianos de los siglos XI y XII y los de los místicos naturalistas de los siglos XVI y XVII. Los términos a menudo idénticos provocan fácilmente una confusión, y, no obstante, hay una diferencia muy profunda. No se puede decir que para los teólogos filósofos del siglo XII el mundo sea «irreal», ni que para los teósofos del siglo XVI haya sido una realidad independiente de Dios. Para unos y otros, el mundo —*Quodam-modo*— refleja y revela a Dios, pero parece que el «modo» es diferente. El mundo, en el siglo XVI, no es un «símbolo», una «teofanía», un «reflejo» del Creador; es una «manifestación», una «expresión orgánica». Dios está en el mundo no como «el autor está en su obra», sino como «el espíritu está en su cuerpo». No se confunde con el mundo, pero, no obstante, está más «cerca» del mundo, más «dentro», aunque simultáneamente el mundo se vuelva más «real», más «in se», por no decir más «a se». El lazo exlusivamente espiritual (pensamiento y voluntad) se refuerza con un lazo orgánico (alma y vida).

tal, influida por el *Astrum*, es decir, por el «alma» de los astros, por el *Gestirn* incorporal.

Además, esta influencia se ejerce en doble sentido. Por un lado, el alma humana sufre la influencia del *Astrum* y cuando se libera un poco de los lazos del cuerpo se va a «fabular» con el alma del mundo y a relacionarse mediante sueños maravillosos[32], hecho que se produce especial, aunque no únicamente, durante el sueño. Por otro lado, está la influencia inversa, la del alma humana, que a su vez puede influir en el alma del mundo, puede «sugerirle» ideas y sueños. Esta entonces las piensa y las imagina por sí misma y, al pensarlas e imaginarlas, las realiza en el mundo. De esta forma el alma puede ordenar a los astros, puede dirigir los acontecimientos, puede incluso, con su ayuda, producir o hacer producir seres nuevos[33].

Como acabamos de decir, Paracelso no es idealista; lo es tan poco que para él esta relación del alma con su cuerpo o su «casa»[34], habitación exterior de una fuerza (principio) interior es una relación absolutamente general. Nada de exte-

---

32 Paracelso, *Erkläurung der Gantzen Astronomey*, vol. X, pág. 418: «... so der Mensch ein Synderischen Leib in ihm hatt, der vereinigt ist mir dem ausserlichen Gestirn, und die zwey Fabulieren mit einander, so der Syderich Leib unbekümmert ist vom elementischen. Als im Schalaff so der Elementische Leib ruhet, so ist der Syderische Leib in seiner Operation: als dann kommen die Traum, wie das Gestirn operieret, also begegnets».

33 Paracelso, *Liber azoth sive de ligno et linea vitae*, *Obras*, vol. X, app., pág. 23: «Es ist eine gewisse Anzeigung dass die *Anima Mundi* also eine wunderbarliche Arth hat, dass sie alles nach *Imaginiret* was der Mensch newes, zuvor unerhörtes wirket, macht oder vornimpt... Das alles muss auch die *Anima maioris mundi* mit geberung einer solchen gleichmässigen Frucht oder *Creatur nachmachen*, es sei wie es wolle, nichts aussgenommen».

34 Paracelso, *Philosophia magna*, IV, *Obras*, VIII, pág. 124: «Dann da ist kein Element, es muss haben ein *Corpus* darin er getragen wird. Der *Chaos* tragt die *Impressiones*, der Element Fewr trägt dem Erdtrich sein Frücht, das Erdtrich dem Wasser, das Wasser dem Lufft, also das jedes Element dann die Natur einem jeden Kraut seine sonderliche Farbe in Blumen und Blätten gegeben, un du willst sagen es sei also ohngefähr, und sei die Frücht in dem Anderen Element getragen werden... Und ist alles allein Ein Baum, Ein Ursprung, Ein Wurtzen, von Eim Stammen».

rior sin interior, nada de «cuerpo» sin «alma»; pero también, nada de alma sin cuerpo, nada de interior sin exterior. Nada de expresión sin sentido, pero tambieñ nada de sentido, de pensamiento, sin expresión. La noción de un espíritu incorpóreo, de un espíritu no encarnado le parece absurda y, de hecho, el doble punto de vista de Paracelso, el del dinamismo vital y el de la expresión (*signatura*)[35], hace aparecer la necesidad absoluta de la «encarnación». En efecto, siendo el alma a un tiempo una fuerza mágica y un pensamiento, un centro de fuerza y un centro de conciencia, o mejor, un centro de fuerza-conciencia, evidentemente no puede producirse, no puede actuar, no puede expresarse. Un centro de fuerza no puede, evidentemente, poseer un «punto que esté en él», una región donde se ejercería libremente y a la vez estaría «en sí». Ese «en sí», esa región de dominación *(Haus)*, ese dominio donde el ser fuerza habita, que le sirve al mismo tiempo de «punto inicial» y de medios de acción *ad extra*, y de «tejido» en el que y por el cual se expresa es el cuerpo, primer «producto» del alma.

Tales o análogas son las consideraciones que llevan a Paracelso a desdoblar una vez más las tres «esencias» [36] de que se compone su mundo [37]. El cuerpo material es perecedero; desaparece, pero el alma, el alma humana al menos, subsiste; sin embargo, tiene necesidad de un cuerpo; de un cuerpo astral, por supuesto. Y el espíritu, que es eterno, ¿cómo

---

[35] Paracelso, *Philosophia sagax*, libro I, 4; *Obras* vol. X, págs. 38-40: «Hat Farb und Form umsonst in einem Kraut anderst, dann im dem anderen: so machst du Gott zum Lügner». Cf. III, 40.

[36] Paracelso, *Philosophia magna*, libro I. *De elemento aeris*, 6, *Obras*, vol. VIII, pág. 58. «Wie aber Gott beschaffen hatt die Welt, ist also. Er hatts in ein Corpus gemacht, ausserlich, so weitt die 4 Element gehnd. Dieses *Corpus* hatt er gesetzt in drey Stück, in *Mercurium*, *Sulphur* und *Sal*, also da seind drey Ding machen ein *Corpus:* diese 3 ding machen alles so in den 4 Elementen ist un wirdt».

[37] Paracelso, *De virtute imaginativa*, *Obras*, vol. IX, pág. 298: «Also muss man den Menschen theilen in zween Leib, in den denwir sehend, und in den den wir nicht sehen».

pasaría sin un cuerpo espiritual[38]? El cuerpo animado, el cuerpo humano no se contenta con tener como centro dinámico un alma; recibe un doble «espiritual»: el espíritu corporal. Y el mundo paracelsista se complica cada vez más, y las viejas fantasías, los antiguos cuentos populares, los hechos de la experiencia (no olvidemos que en el siglo XVI la magia era una ciencia, y las apariciones, hechos de la experiencia) vienen a enriquecerlo más. Hay que explicar todo, hay que dar cuenta de los sueños proféticos, y de las casas frecuentadas por las apariciones, y de la acción mágica de la voluntad, y del hecho de que se pueda comunicar a distancia, y del hecho de hacerse traer en pleno invierno hasta Berna rosas cubiertas de rocío recientemente cortadas en Valencia.

Paracelso no se embaraza por tan poco. Nadie, además, se embaraza en su época. Ni Porta, ni Telesio, ni Agrippa ni Trithemius. Todo es posible, en efecto, porque nada puede superar el poder creador y productor de la naturaleza. Además, ¿cómo dudar de la posibilidad de un hecho?[39]

Según ejemplos ilustres, y con toda seriedad, nos explica que las cosas ocurren de un modo muy sencillo y que no hay por qué extrañarse y creen en el milagro o en una acción diabólica. El cuerpo físico se disuelve en la tumba, pero incluso para el cuerpo físico hay aún tiempo antes de que sus elementos retornen al caos; y de igual forma el espíritu

---

38 Paracelso, *Philosophia sagax*, I, 3; *Obras*, vol. X, pág. 45: «Also ist ein *Corpus materiali* und ein *Corpus spirituale*, und beyde Natürlich, von der Natur gemacht... So wissent dass ein *Massa corporalis* auss den vier Elementen in die Hand Gottes gefasst ist worden sichtiger und unsichtiger... und in die Substanz trasmutieret dass ein Bildnuss Gottes darauss worden ist, in welcher der gestirnte Leib, auch die Elementischen *Corporalität* ihre *Operationes* vollbrigen sollen: das ist, dass sie sollen im Menschen wohnen, mit ihren *Virtutibus* und *Essentiis, unnd im Menschen dieselbigen eröffnen, unnd durch ihn in das Werk bringen*».

39 La crítica del hecho (crítica histórica y crítica de testimonio) sólo ha podido constituirse sobre la base de una ontología nueva, a partir del momento en que la noción de la imposibilidad tomó un nuevo sentido. Se ha llegado al *non esse* partiendo del *non posse* y no a la inversa.

corporal[40] subsiste durante cierto tiempo después de la muerte, y es completamente natural que este espíritu, que era en cierto modo el motor (subordinado al alma) del cuerpo, continúe «caminando» un tiempo todavía (por inercia, por costumbre, por decirlo de alguna forma) y que, por tanto, frecuente los lugares donde su cuerpo ha habitado, realice los simulacros de gestos que había realizado durante su vida, vuelva al tesoro que antes había ocultado. No hay que creer, sin embargo, que esta sombra (*Schatten*) posee algo más que la sombra de la vida. Las *larvae* no son más que simulacros; no son más que imagen flotante de la vida pasada, costumbre que ha tomado cuerpo, o para ser más exacto, que ha conservado un simulacro de cuerpo. El alma no está ya allí y, por tanto, no tienen ni fuerza, ni voluntad, ni consciencia. Otra cosa muy distinta es, por el contrario, el *evestrum*, el cuerpo astral del alma, el alma provista de su cuerpo astral. Por ser una fuerza y un centro de acción y de pensamiento, ese ser puede actuar, puede determinar acciones físicas, puede atravesar con velocidad extrema las regiones más alejadas del espacio, puede también actuar directamente, es decir, sin pasar por lo físico, sobre las almas. Y es el *evestrum* quien trae nuevas y permite a los verdaderos magos comunicarse entre sí (se sabe que Agrippa de Nettesheim enseñaba alguna cosa semejante).

Además, los magos tienen otros medios a su disposición. En efecto, no olvidemos que todos los elementos están habitados y, de hecho no hay razón para que la vida no pueda crear centros subordinados en otra parte distinta a la superficie de la tierra o a la profundidad de las aguas; no hay razón para que seres, menos perfectos, evidentemente que el hombre[41], no puedan construirse un cuerpo con la ayuda de elementos distintos a él y a los animales. De ser así sería,

[40] Cf. *supra:* la fuerza vital incorporada en la *mumia*.

[41] El hombre habita en los cuatro elementos y es «habitado» por los cuatro elementos. Los expresa todos, y ésta es la razón por la cual es expresión total y perfecta del universo entero bajo todas sus formas y bajo todos sus aspectos.

además, completamente contrario a la filosofía. En efecto, los elementos visibles, tanto la tierra como el agua y el fuego no son, hablando con propiedad, «elementos»; no son, como ya antes hemos visto más que «cuerpos» de verdaderos «elementos» no materiales pero dinámicos[42]. Ahora bien, dado que los cuatro elementos provienen de uno solo, ¿cómo es posible que lo que está en uno no esté en otro? Hay, además, la demostración de la experiencia: todo el mundo sabe que hay ondinas en el agua y gnomos en la tierra de igual forma que elfos en el elemento aire. La verdadera ciencia no puede negar hechos comprobados. Tiene que explicarlos[43]. La sana filosofía demuestra, pues, que los gnomos, las salamandras y los elfos no son seres comparables al hombre, como con demasiada frecuencia se cree: son seres mono-elementales.

Hay, además, otros elementos que se encarnan en dos elementos, cuyo cuerpo se compone de dos elementos físicos. Los magos se sirven de esos espíritus o seres elementales que hay que guardarse mucho de confundir con los demonios. Los demonios son ángeles caídos, mientras que los espíritus naturales son, como se acaba de ver, de naturaleza totalmente distinta. No han pecado y, por tanto, no son condenados. Por tanto, tampoco serán salvados ni participarán de la inmortalidad. No hay que temerles como a los demonios; hay que desconfiar de ellos sin embargo: les encanta jugar malas pasadas a los hombres. Por otro lado,

---

42 Paracelso, *Philosophia ad Athenienses*, libro II, 6; *Obras*, vol. VIII, pág. 24: «Zum mehreren Verstand was ein Element sey, ist ein Element nichts anderst dann ein Seel. Wiewol nit das sein wesen sey sie ein Seel, aber gleichförming der Seel. Dann ein Unterscheid esi zwischen der Seel des Elements und der ewigen Seel. Die Seel der Elements ist das Leben allen Geschöpff. Das Fewr das do brennt ist nicht *Elementum ignis* als wir es sehen, sonder die Seel das darinnen ist, uns unsichtbar ist das *Elementum ignis*, unnd sein Leben». *Ibíd.*: «Das Element *Aqua* hatt geben das Wasser, das dem Element *Aquae* gänzlich widerwärtig ist».

43 Uno de los rasgos más curiosos y más característicos de la época es esta ausencia total en el pensamiento de la categoría de lo *imposible*. Todo es posible, de lo que se deriva una credulidad sin límite y sin crítica.

pueden revelarles secretos importantes, porque —al menos los más elevados— conocen a fondo las propiedades de su elemento. Es, sin embargo, una solemne tontería querer hacer necromancia y tratar, entre otras cosas, de recibir de los espíritus de los muertos revelaciones sobre el mundo de ultratumba. Ya hemos visto que las *larvae*, los aparecidos no saben nada; ni siquiera piensan, aunque den maquinalmente una respuesta maquinal, a no ser en el caso en que un demonio se apodere de su cuerpo-simulacro para cazar a quienes se entregan a estas prácticas deplorables.

• • •

De todos estos «espíritus» hay que distinguir cuidadosamente aquellos que el hombre mismo, o mejor, su voluntad o su fe o —lo que más o menos viene a ser lo mismo— su imaginación[44] ha creado y producido. En efecto, como ya sabemos, el alma es un centro de vida, de fuerza mágica (un fuego ardiente, dice Paracelso)[45]. Es también un centro de conciencia, de pensamiento y, sobre todo, de voluntad.

La voluntad del alma —que es una fuerza— actúa en primer lugar sobre su propio cuerpo. Es ella quien lo crea y lo forma; es ella también quien lo dirige y mueve. Estudiemos un poco más cerca su modo de acción: veremos que hay un movimiento doble, determinado por la doble naturaleza

---

44 Paracelso, *Erklärung der gantzer Astronomey*, *Obras*, vol. X, pág. 29: «Nun ist auch solchs zu wissen, wie der Glauben in die Natur handelt und wirket, und das also. Der Glauben gibt *imaginationem*, die *imaginatio* gibt ein *Sydus*, das *Sydus* gibt *Effectum*. Also Glauben in Gott gibt *imaginationem* in Gott».

45 Paracelso, *Liber Azoth sive de ligna et linea vitae*, vol. I; *Obras*, vol. X, pág. 3: «Dieweil kein Fewr brennen kan, es habe dann Lufft: also ist es nun zu reden von dem *Elemento ignis*, welches nichts anderes an: ihm selbst ist, dann ein Leib der Seelen, oder ein Hauss, darinnen die Seel des Menschen wohnet: Und also ist dasselbige Fewr der rechte Mensch... ich solch brennen allewegen für das Leben will verstanden haben. Als wenn ich sage: es kann nicht brennen ist gleich so vil, als sagte ich es kann nicht leben».

del alma: fuerza y conciencia al mismo tiempo. En efecto, *el alma es una fuente de fuerza que ella misma dirige en sí proponiendo con su imaginación un objetivo que cumplir.* El alma piensa algo, se vincula a ese pensamiento, lo forma en imagen, lo desea, tiende a él, lo quiere y su fuerza plástica y formadora se «introduce» ahí como en un molde, se imforma ella misma, e *imprime* al cuerpo la imagen concebida por la imaginación. Cuando imaginamos un movimiento, el alma, imprimiendo esta imagen al cuerpo, la realiza de ese modo; de ese modo también cuando imaginamos un sonido el cuerpo lo pronuncia y si tuviésemos una imaginación lo suficientemente fuerte, podríamos cambiar por completo el aspecto y la forma exterior de nuestro cuerpo, como cambiamos el aspecto y la expresión de nuestro rostro, que expresa la forma que el alma le imprime por la imaginación y la voluntad. Observemos que no debe confundirse imaginación y fantasía: esta última no tiene poder alguno, sus imágenes flotan en nuestro espíritu sin lazo profundo ni entre sí, ni entre ellas y nosotros. La fantasía carece de fundamento en la naturaleza [46]. Para resumir, es puramente intelectual, un juego del pensamiento; si se tomasen en serio sus creaciones, daría lugar a errores; podría llevarnos incluso a la locura. Todo lo contrario ocurre con la imaginación: además, como el propio término lo indica, es la producción *mágica* de una *imagen*. O más exactamente es la expresión mediante una imagen de una tendencia de la voluntad; y si se presta atención, se verá que la *imaginación* es la fuerza mágica por excelencia [46]; que nos ofrece el modelo esencial de la acción mágica. Ahora bien, *toda acción es mágica.* La acción creadora o productora sobre todo. La imagen que

---

[46] Paracelso, *Ein ander Eklarüng der Gesammten Astronomey*, *Obras*. X, págs. 474-475, *passim:* «... wie durch sein Leib ein Mensch die Erden bawet nach seinen willen, also auch durch sein Imagination bawer es auch den Himmel in seinem Gestirn... die *Imaginatio* confirmiert, wird unnd vollendt durcht den Glauben... aus dem folgt das *Imaginatio* ein *Spiritum* gebiert und macht unnd gibbt... Die Fantasey ist nicht *Imaginatio*, sondern ein eckstein der Narren...».

produce la imaginación, *expresa* una tendencia, una poderosa tensión de la voluntad; *nace* en nosotros, en nuestra alma, de una manera orgánica; es nosotros mismos, y somos nosotros mismos quienes nos expresamos en ella. La imagen es el *cuerpo* de nuestro pensamiento, de nuestro deseo. Se encarnan en ella [47].

Una vez formada la imagen, como acabamos de decir, sirve de molde a la potencia plástica del alma que trata de fluir a su través, de realizar*la* y realizar*se* en ella. Así es como las mujeres embarazadas realizan y producen, crean y ponen en el mundo los hijos a los que su alma imprime la forma imaginada. Así es como se explica el nacimiento de los monstruos [48] y los casos bien conocidos de semejanzas sin lazo de parentesco: el mismo proceso orgánico que, en la materia astral del alma, expresa sus deseos y sus tendencias, se sirve de la materia del cuerpo par imprimir la forma imaginada a la materia maleable del niño.

Hay que ir más lejos todavía en la comparación y la asimilación del «nacimiento» de la imagen al nacimiento del niño. La imagen producida por el alma no es una simple modificación de esta última. Es mucho más que eso, es un producto natural, orgánico, del cuerpo astral del alma; más arriba hemos dicho que era un «cuerpo» que «encarnaba» el pensamiento. Esta expresión hay que tomarla al pie de la letra. La imagen es un cuerpo en el que se encarnan el pensamiento y la voluntad del alma. El alma que cría los pensamientos, las ideas, los deseos, les da, gracias a la imaginación, un ser *sui generis;* no es aún el ser *real*, el alma no crea en el sentido riguroso del término; no obstante, con-

---

47 El papel mágico de la imaginación fue admitida en la antigüedad y en la alta Edad Media. Cf. Thorndyke, *op. cit.*, I, 218.

48 Paracelso tiene dos explicaciones más para el nacimiento de «monstruos»; es la influencia astral quien los determina (lo que apenas concuerda con la doctrina que, por otro lado, mantenía, aquella de que la *matrix* de las mujeres *es* el *Gestirn*, el *Astrum* del niño), y también que los espíritus elementales, pero subalternos, son quienes se divierten haciendo «ensayos». Cf. *De geneatione stultorum*.

fiere a la imagen una especie de existencia mágica, independiente en cierto sentido de la existencia y de la voluntad misma del alma que la ha engendrado. Como los niños que, aunque producidos por nuestro ser orgánico, adquieren desde el momento de su concepción un ser propio, las ideas que nosotros concebimos[49] se convierten en centros de fuerza, que pueden actuar y ejercer una influencia. Tales son, en el *Gestirn* de los pequeños centros de acción, pequeños seres mágicos. Evidentemente, tienen tanto más poder cuando más fuertes son la imaginación y la voluntad que los ha engendrado. También por este dinamismo propio de los productos, efectos o hijos de nuestra imaginación, se explica la acción de una voluntad sobre otra: vulgarmente hablando son *espíritus* que la voluntad envía para que se apoderen de un alma extraña, y si el «impulso» inicial ha sido suficientemente poderoso, si nuestra imaginación ha podido dotar a ese *Willensgeist*, espíritu-voluntad, de fuerza plástica suficiente, actuará sobre el alma, sobre el cuerpo astral de la persona a la que enviamos y la hará realizar nuestra voluntad y no la suya. De esta forma es como las voluntades luchan una contra otra y así es como se explica el hecho de que, de esta forma, se puedan comunicar pensamientos a través del espacio. El mecanismo —o más exactamente, el dinamismo— de la imagincación nos permite comprender, asimismo, el caso de contagio mental, y como otras enfermedades, por ejemplo, la rabia. Esta, en efecto, es producida por la fortísima imaginación del perro rabioso, que impregna su saliva de tal forma que la convierte en el vehículo físico.

Cuando el perro os muerde, su «imaginación» se apodera de vuestra voluntad, ya debilitada por el miedo. En el fondo, el mismo mecanismo nos explica no sólo el nacimiento de los monstruos, sino también los nacimientos normales:

---

[49] El término «concebir» debe tomarse en su sentido más fuerte, el de engendrar. Para Paracelso, al igual que para Boehme, existe identidad entre la concepción orgánica y la concepción de una idea.

es la voluntad-imaginación de los padres que, al confundirse, produce la concepción formando un *tinctur* que forma los cuerpos.

Y de la misma manera, «imaginándolo», Dios creó el universo[50] concibiendo las cosas en su imaginación, exteriorizando así su voluntad, su *fiat* creó el mundo, es decir, lo produjo y sacó de su propio seno, de sus esencias y poderes eternos e increados. Por esto es por lo que el mundo y los seres pueden ser contemplados desde dos perspectivas distintas:

Primero, en sí mismos, como parte existente que expresa, mediante su configuración externa, su esencia individual; de ahí que cada cosa lleve en su exterior, en su cuerpo, la «signatura» por la cual podemos juzgar las fuerzas y cualidades que encierra, lo que nos permite, al inspeccionar, por ejemplo, una planta o un cristal saber de antemano, por su «signatura», sus propiedades médicas[51].

Segundo: También se puede enfocar el mundo entero como un único todo, como una sola «signatura» del Creador que —Paracelso no puede pensar más que por analogías psicológicas u orgánicas— ha producido el mundo como su propio cuerpo, engendrándolo. Las cosas serán entonces «miembros» del cuerpo del universo, lo que explica su armonía y su concordancia. El Dios de Paracelso es, por tanto, alma y también «padre» del mundo y de toda criatura, no sólo padre del hombre o de Jesús[52].

* * *

[50] La noción de la imaginación, intermediario mágico entre el pensamiento y el ser, encarnación del pensamiento en la imagen y posición de la imagen en el ser, es un concepto de gran importancia, que desempeña un importante papel en la filosofía del Renacimiento y que volvemos a encontrar en la del Romanticismo. Cf. mi libro sobre la *Filosofía de J. Boehme*, París, Vrin, 1929, págs. 205 y sigs.

[51] La noción de «signatura» deriva necesariamente del uso de la categoría de «expresión». Esta noción domina toda la filosofía del Renacimiento.

[52] Paracelso, *Philosophia magna*, libro I. *De elemento aeris*, núm. 2; *Obras*, vol. VIII, pág. 5 y sigs.: «Nuhn folgt dass der Evigt Vatter der nicht

Echemos ahora una ojeada sobre la cosmología paracelsista. Como fácilmente se puede prever, vamos a verla desenvolverse en idénticas categorías de analogías biológicas, que ponen de manifiesto siempre los mismos principios dominantes de su pensamiento: el dinamismo bio-mágico y la noción de signatura.

Al ser el mundo para Paracelso una expresión y una encarnación orgánica de la divinidad, es evidente que el término «crear» no tiene para él el mismo sentido que puede tener en una filosofía de distinto tipo. El Dios de Paracelso es al mismo tiempo espíritu eterno y un centro eterno de fuerza —*Mysterium Magnum*[53]— que se desarrolla, se exterioriza, se expresa y se extiende en el mundo o que, para ser más exactos, crea el mundo al extenderse, al expandirse, al dejar salir de su propio seno, en cascada, en río dinámico, toda la masa de las fuerzas parciales que, al diversificarse más y más, dan por último nacimiento al mundo físico[54]. Su Dios es eterno y por consecuencia eterna es también la naturaleza considerada como vía, eterna igualmente la materia primera de que el mundo está hecho.

No hay que identificar a Dios y a la naturaleza. Esta no es Dios en el sentido propio del término. Pertenece, sin embargo, al ser *divino*, tanto como el alma y el cuerpo pertene-

---

allein in Fatter seins Sohns, sonder aller weigen nund tödtlichen, deren die da bleiben unnd deren die da bleiben unnd deren die da sterben, unnd der seligen unnd der Verdampten».

[53] Paracelso, *De vera influentia rerum*, Prólogo; *Obras*, vol. IX, 131: «Gott der alle ding beschaffen hatt, Himmel und Erden und was darinnen ist, der hat auch denselbigen geben was sie haben». *Ibíd.*, tract. I, pág. 133: «Darumb so fliessen alle Natürliche ding aus Gott unnd sonst keinem anderen Grundt... Dann eine jegliche Tugendt ist unbeschaffen, das ist Gott ist ohn Anfang, unnd nit beschaffen. So sind alle Tugenden und Kräft in Gott gewesen, vor Himmel und Erden unnd ehe alle ding beschaffen sind worden».

[54] Paracelso, *Philosophia magna, De elemento aeris*, libro I, núm. 1; *Obras*, vol. VIII, pág. 55: «Wiewol ein ander Welt hernach folget, da ist ein Tochter diser den Namen nach, aber nicht der Form der Essenz und dergleichen».

cen al del hombre. Se las puede distinguir abstractamente; se puede, se debe incluso distinguir la naturaleza y Dios como se distingue el alma del espíritu y del cuerpo. Pero incluso oponiéndolos, no hay que perder de vista sus relaciones esenciales.

Por otro lado, hay que evitar confundir la naturaleza en general con el mundo físico. En efecto, Dios ha producido siempre un mundo, y jamás ha sido inexpresado, pero la naturaleza concreta es perecedera, este mundo físico sólo es temporal. Creado, desaparecerá. Habrá otro, pero no será el mismo. Este mundo real no es, por tanto, más que un producto secundario de la acción eterna de Dios.

Fiel a su principio del desarrollo progresivo de la unidad indistinta e intensiva en una multitud extensiva de formas individuales, Paracelso fija coma base, fuente y raíz del mundo algo que él llama con nombres distintos: los más usados son: *Chaos*, *Yliaster*[55], *Mysterium Magnum* [56]. El *Mysterium Magnum*[57] es el centro increado del mundo donde todo transcurre, el germen que oculta en sí todas las posibilidades que más tarde serán realizadas y que en potencia, virtualmente, contiene ya, aunque oculto, no desarrollado y no aparente, lo que su evolución natural

[55] La doctrina de Paracelso no es siempre la misma, por lo que respecta al *Yliaster* y al *Mysterium Magnum*. Algunas veces el *Yliaster* se identifica con el elemento único, que al dividirse da nuestros cuatro elementos. Algunas veces, el *Misterium* se identifica con Dios, y en ocasiones el *Mysterium Magnum* y la *prima materia* es una sola y misma cosa. La *prima materia* es a menudo identificada con el *Yliaster*, el *Gestirn* y la *prima materia sacramentorum*. La terminología es tan inconsistente, que sin un estudio muy detenido, que posiblemente descubriría en el *Corpus Paracelsicus* obras de diversa procedencia, no se puede pensar en hacer una exposición absolutamente exacta.

[56] Paracelso, *Philosophia ad Athenienses*, *Obras*, VIII, pág. 6 (cf. *Liber vexationum*, VI, 378): «*Mysterium Magnum* is nicht Elementisch gewesen, wiewol die Element in ihm gewesen seindt. Es ist auch nichst Fleischlich gewesen, wiewol alle *Genera* der Menschen darinnen begriffen werden».

[57] Paracelso, *ibíd.*, *Obras*, vol. VIII, 7 y 10: «Also ist *Mysterium Magnum* ungeschaffen von dem höchsten Künstler zubereitet... auss dem *Mysterio Increato* alle andere tödliche seindt entsprengen und gewachsen».

—separación [58]— va a explicitar, revelar y producir. El *Mysterium Magnum* es el huevo donde empolla el universo y cada ser tiene su propio *Mysterium Magnum*, germen del que procede y poder activo que conduce y dirige la evolución.

El *Yliaster* o *Yliader* es la primera realización, o mejor [59], la primera materialización completa del *Mysterium Magnum* de la vida, la tela, si puede decirse, de la que se formará el universo. No es todavía la grosera materia del mundo físico; no es tampoco la materia astral del *Gestirn*. El *Yliaster* contiene todo eso, pero de una forma no diferenciada todavía. Lo contiene en potencia. El mismo es incluso demasiado fino, demasiado «tenue y sutil», casi impalpable e invisible —por supuesto, impalpable e invisible para nuestros groseros sentidos—, pero ya está en el camino que conduce a los elementos, es ya una primera «condensación» o «coagulación». Se opone ya al espíritu y nosotros no tendremos, por así decir, más que condensar más y más esta materia impalpable para obtener, mediante coagulaciones y diferenciaciones más y más materiales, la materia astral, el firmamento y, por último, nuestra materia propia [60].

La fuerza, unica todavía, del *Mysterium Magnum*, esta fuerza creadora y materializadora, también se divide en

---

[58] *Ibíd.*, § 9: «Amm anfang aller gebierung, ist Gewesen die Gebiererin und Erzeugerin *Separatio* dann *separatio* der Philosophiae das grösste Wunder ist». La separación —proceso de lo múltiple a partir de lo uno— es a menudo confiada a un principio especial, el *Archeus*.

[59] Paracelso, *Philosophia de generationibus et fructibus elementorum, Obras, vol. VIII, pág. 55:* Als ersten ist der *Yliaster*, getheilet worden, der dann Nichts ist, und hatt geben die 4 Elementen und gemacht und geordnet, und ist nuhn als ein Sahm, auss dem ein Stamm wachst: dann der Stamm was es hinauss gibt, dass nimpt er mit wieder zu ihm: Aber dieser *Yliaster* zeucht wieder die 4 Element in sich, das zergeht, und wird als vor den vier Elementen gewesen ist so das *Annus Mundi* hin ist... wie es ein Anfang hatt, also das ende auch wirdt».

[60] En el fondo, el *Yliaster* no es otra cosa que el éter; bajo este nombre aparecerá en las *Naturphilosophies* románticas.

fuerzas parciales. El gran misterio de la separación[61] da lugar a la aparición de tres fuerzas principales, constituyentes del mundo y de sus elementos: *Sulphur, Mercurius, Sal*[62].

Un grado más de separación, de condensación, de coagulación, y el elemento único se divide por fin en los cuatro elementos clásicos de la física aristotélica: la tierra y el agua, el aire y el fuego[63]. La unidad primitiva se diversifica cada vez más: los cuatro elementos y las tres fuerzas primitivas que los forman se encarnan en una multitud de seres, dan nacimiento a los cuerpos, a los metales, a los cuerpos vivos, al hombre por último. Estas potencias luchan entre sí y es su lucha y el predominio de una sobre otra lo que explica la diversidad real de las criaturas[64].

---

61 Paracelso introduce a menudo una fuerza especial de separación denominada por él *Archeus* o *Separator*. Este *Archeus* personificado es el regente del mundo, el espíritu del mundo que gobierna su alma.

62 Paracelso, *Philosophia magna*, libro I. *De elemento aeris*, 3; *Obras*, VIII, pág. 56: «Ist das ein Element das da gebieret und ein Element ist ein Mutter, deren seind 4. Lufft, Fewr, Wasser, Erden, auss den 4 Müttern werden alle ding geboren, der gantzen welt». *Ibíd.*, § 4, pág. 57: «von den Elementen ist ein solchs zu verstehen, das am ersten das *Yliaster* zu 4 theil getheilet ist». *Ibíd.*, § 8, pág. 60: «Diese 4 Elementen seind gescheiden in ihr sttt und wesen... Sind also 4 Element, aber nur 3 Ersten, das ist ein Mercurius in allen, ein Sulphur ein Sal ..».

63 Paracelso, *Liber meteorum*, *Obras*, VIII, págs. 184-185: «Nuhm sollend ihr aber wissen, dass alle vier *Corpora* die vier Elementen gemacht seind auss nichts, dz ist, allein gemacht durch das Wort Gottes, das *Fiat* geheissen hatt. Wiewol dem aber so ist, so ist doch das Nichts auss dem Etwas worden ist zu einer Substanz und Corpus worden, wie sie dann erscheinen Dasselbige *Corpus* aller vier Elementen ist in drei «species» geteilet: Also das Wort, *Fiat* ist worden ein dreifach Corpus... dreierlei *Corpora*... Nun soll sich dieser, *Philosophey* niemandt verwundern, dass dreierlei seindt und doch in vier Elementen gelheit. Wenn wir recht bedenken die Zahl so hatt Gott Drey für sich genommen, und auss Dreyen alle ding gemacht, und alle ding in dien gesetzt».

64 Paracelso, *Liber paramirum*, II, *Obras*, I, pág. 80: «Auss dem *Sulphure* wechst der *Corpus*. Das ist, der ganz Leib ist: ein Sulphur... Ohn das Salz wer nichts greifliches da... Alle Congelation, Coagulation ist auss dem Salte... so mancherley *Sulphura*, so mancherley auch *Salia*. Also ist nun der dritt der *Mercurius* das selbige ist der *Liquor*... Unnd die drey sind der Mensch das ist nur ein *Corpus*... Mercurius ist ein Rauch er zerbrenet

Y pese a todo la unidad primitiva no se ha perdido. Existe, está presente en todas partes; es más, precisamente es en esta diversidad donde se realiza y revela. Se revela en el doble sentido de la palabra, porque no sólo el mundo es una «signatura» de Dios, sino que también la naturaleza posee en el hombre un ser a quien se revelan —y que revela— los esplendores del poder divino. El hombre los «comprende». La unidad se realiza de nuevo en su pensamiento. La naturaleza se reencuentra a sí misma en la ciencia; la naturaleza no es de hecho más que la ciencia visible; la ciencia no es otra cosa que naturaleza invisible.

Estas son —vieja doctrina de la *Tabula Smaragdina*— las mismas fuerzas, los mismos elementos que aparecen a cada grado de la evolución del mundo, y todo cuanto encontramos en un grado inferior lo encontraremos también en un grado superior, o si se prefiere, a la inversa: todo lo que en Dios es divino, y en los cielos celeste, se encuentra en la tierra en un estado terrestre. Lo que es agua en tierra es *aquaster* en la región superior. El *aquaster*, es la esencia del agua, el poder dinámico que la funda y la crea, sin la materialidad grosera de los elementos terrestres. El *aquaster* no es, evidentemente, el alma del agua, si se quiere es su alma dinámica, lo que corresponde al agua en el plano astral.

En nuestro análisis hemos descuidado un momento importante: el de la perennidad de los mundos superiores y el de la brevedad temporal de nuestro mundo para nosotros. El mundo temporal, tal como lo vemos, es en efecto

---

nicht». Las relaciones entre los cuatro elementos físicos y los tres elementos químicos presentan bastantes dificultades. A veces, se ha afirmado su simple yuxtaposición en Paracelso. La señora H. Metzger, en su trabajo sobre la *Historia de la teoría química en Francia* (París, 1923) ensalza a los paracelsistas franceses por haber conseguido establecer el orden en estas relaciones. Ahora bien, el propio Paracelso lo intentó como lo prueban los textos que citamos. Los cuatro «elementos» son los cuatro modos de ser de la materia, los cuatro principios formativos y las cuatro clases de cuerpos materiales. Pero en «cada» cuerpo real, que pertenece a uno u otro de estos elementos, se encuentran los tres elementos químicos, fuerzas formadoras de todo ser corporal.

un mundo desposeído. No ha conservado su naturaleza primitiva. De *yliástrico* ha pasado a *cagástrico*[65].

El mundo actual se debe a una creación doble, a un doble movimiento: movimiento de caída y movimiento de ascensión. Es, en primer lugar y ante todo, el producto de la caída, de la de Lucifer y de sus ángeles especialmente[66], y ha sido creado como cárcel para los espíritus. Es, en segundo lugar, el teatro de la acción del poder divino que trata de conducirlo a un plano superior[67]. Ahora bien, ahí en ese *limbus minor* el hombre nos ofrece la imagen exacta del proceso y de la historia del *limbus major*. El cuerpo humano, como el del universo, es *cagástrico*, producto de una caída, salido de la persona *cagástrica* de Eva. Adán, por el contrario (antes de la caída), tenía un cuerpo *yliástrico*, un cuerpo que era un «extracto» del universo, y que lo «representaba». Además, Adán fue creado precisamente por Dios para elevar la naturaleza a un plano superior, para ser su obrero en el universo. La caída lo ha transformado, lo ha sumido en el mundo grosero de los elementos separados, que representa, por otro lado en la misma medida en que Adán era un cuerpo dinámico, no se alimentaba como nosotros; no comía. Porque aunque, todo ser tenga necesidad de «ali-

---

[65] *Cagastrum*, en el lenguaje de Paracelso, designa el producto de una caída, de una perversión, de una corrupción.

[66] El desorden cósmico no puede explicarse por la caída de Adán, agente demasiado poco potente. Esta doctrina será tomada por Boehme. *Este mundo* fue antiguamente el cielo de Lucifer.

[67] Paracelso, *Philosophia de elemento aeris, Das erste Buch Meteororum; Obras*, vol. VIII, 288: «Wie wol wir gesetz haben, wie Gott die Elementen auss Nichten gesetzt hatt unnd gemacht: als ein Gott... An der Statt da die vir Element stehnd, ist gewesen das darauss verstossen ist in die Hellen, unnd hatt die Statt besessen mitsampt seinem Anhang. Dann das ist der Himmel auss welchem er verstossen worden: unnd die statt darinnen die vier Elementa begriffen werden... solchs ist wohl ein Hell zu rechnen wann ein Engel des Paradieses, herauss gestossen wirdt in die Welt und beraubet dess Paradeiss. Grösser möcht sein Hell nicht sein, wan dem das da ewig ist... soll wohnen im zergänglichem... Also beschliessen: wir dass die Statt der vier Elementen gewesen ist der Himmel dess Lucifers».

mento»[68], los seres superiores, los ángeles, por ejemplo, no se alimentan por la boca como hacen los animales y como nosotros hacemos desde entonces. Adán no tenía intestinos ni partes. No estaba sometido a la muerte. Siendo andrógino debía engendrar mágicamente[69].

El hombre actual representa al universo actual. Es siempre microcosmos. De igual modo que el uno ha sido producido por la *matrix* de la naturaleza, por el *firmamento,* el otro lo ha sido por la *matrix* de su madre. Es un desperdicio, de la misma forma que el universo material lo es. No tiene más que un tiempo para vivir, y el universo material no tiene más que un tiempo para existir. El astro humano sólo tiene un número dado de revoluciones que cumplir; cuando su curso está completo muere como morirá y se disolverá el universo material cuando haya cumplido sus revoluciones. La materia grosera resiste al alma más de lo que expresa; el alma no puede ordenarla, no puede vivificarla por completo. Lo inmundo, el elemento cagástrico es demasiado poderoso. Lo es incluso para los cuerpos del universo. Son impuros y aunque la fuerza vital de la naturaleza sea suficiente para hacerlos vivir, para combatir poco a poco la tendencia a la degradación, sólo raras veces triunfa, con mucho esfuerzo y pérdida de tiempo. Por eso los materiales, más perfectos que los cuerpos, crecen tan lentamente; por eso también se encuentran tan raras veces metales preciosos y cuando se los encuentra se hallan en estado impuro. Hay que proceder a numerosas manipulaciones para acabar la obra de la naturaleza o para permitir a la naturaleza acabar su obra en tiempo más corto.

Porque —y este es un punto importante— toda la naturaleza tiende hacia su estado primitivo y tiende a volver de nuevo a la unidad del elemento celeste. Ahora bien, no

---

68 Todo ser creado tiene necesidad de un aflujo de fuerza que reemplace la que gasta, de una influencia «restauradora». Este es el sentido de la «alimentación» física o espiritual.

69 Doctrina que será muy aceptada. A través de Boehme entrará en el caudal general de la teosofía.

puede hacerlo por sí misma, necesita una ayuda procedente de arriba.

Ahí incluso el hombre es la imagen del universo. Creado doble [70] y en dos tiempos ha recibido su cuerpo «de abajo»; [71] de arriba le fue impresa la imagen divina, el espíritu. También él ha recibido una tintura que le transforma, como la tintura transforma la materia metálica sobre la que actúa. Cristo, Hombre-Dios, es nuestra tintura. El nuevo Adán nos transfigura y nos da un cuerpo espiritual [72], como la piedra filosofal transforma y transfigura la materia metálica. Además, si se presta atención, el proceso metálico mismo, la «gran obra» no es —al menos para Paracelso y los alquimistas de la Edad Media— más que una «signatura», un símbolo del proceso más general de la transfiguración y del retorno del mundo hacia Dios.

* * *

Debemos detenernos ahora unos instantes para considerar la «filosofía» de Paracelso desde un punto de vista nuevo: desde el punto de vista de la alquimia. Evidentemente, no podemos referir ni la historaia ni el análisis de la alquimia, tanto desde el punto de vista de la ciencia como desde el punto de vista de sus bases filosóficas. Nos limitaremos a estudiarla en Paracelso, porque forma parte integrante de su doctrina, porque fue, en grado muy superior a lo que se admite generalmente, un elemento del universo

---

[70] Paracelso, *Philosophia sagax, Obras,* vol X, pág. 7: «In der Schöpfüng seindt zween, so geschaffen haben, jeglicher sampt dritt in der Person unnd einiger Gottleit. Der erste als der Vatter hatt geschaffen den Menschen von unten herauff: Der ander, als der Sohn, von oben herab».

[71] El hombre no ha sido creado de la nada, sino del *Limus terrae,* que es una quintaesencia, un extracto de todo el universo material, visible, así como del invisible. Dios Padre ha creado al hombre partiendo de la materia. Cristo le ha infundido su espíritu.

[72] Paracelso, *Philosophia sagax, Obras,* vol X, pág. 26: «Also ernehren wir zween Leib, den auss der Erden und auss *Christo:* den Einen vom Vatter, den anderen vom Sohn, unnd beyde in einem Geist».

intelectual, una creencia universalmente admitida, durante todo el período del Renacimiento.

La filosofía alquímica, tal como se presenta en los libros paracelsistas, aparece a una primera ojeada como un dinamismo organicista, como una especie de doctrina de evolución, doctrina monista si la hubo, y —cosa muy curiosa e incluso desconcertante— como una doctrina de evolución *ascendente* y no de evolución descendente, como acabamos de estudiar.

El *mysterium*, la *prima materia elementorum*, el *limbus*, etc. (todos estos términos múltiples significan muy a menudo lo mismo) aparecen de ahora en adelante como la *raíz* indiferenciada del mundo que, como un árbol de vida, se eleva por encima del abismo, echa ramas, frutos y flores y, en una progresión natural, «evoluciona» los seres inanimados, los elementos más toscos y más groseros, los seres y los elementos más puros, más perfectos, organizados, animados, conscientes. La naturaleza material, los cuerpos, provienen todos de una misma y única fuente-raíz [73]; todos ellos representan grados diferentes de evolución y de organización; se transforman los unos en los otros. La evolución natural trata de producir esta transformación que el «artista», el alquimista no hace más que acelerar en su laboratorio.

La transformación de los metales no es más que un punto particular, importante por supuesto, pero no central de la doctrina alquímica, y si en la práctica fue esa obra la que ocupó los trabajos y los ocios de los alquimistas no hay por qué pensar, como se ha hecho con demasiada frecuencia que la alquimia toda no fue más que la búsqueda de la

---

[73] Paracelso, *Philosophia ad Athenienses*, I; *Obras*, vol. VIII, pág. 1: «alle geschöpf seind auss Einer Materien kommen, und nit im jedlichen ein eigenes gegeben. Diese *Materia* aller ding ist *Mysterium Magnum*, unnd nicht ein begreflichkeit auff keinerler Wesen gestellt, noch in kein Bildniss geformiret. Und ist *Mysterium Magnum* ein einige Mutter aller tödlicher Ding, unnd haben ihren ursprung in ihr genommen, nicht nach einander, sondern in Einer Schöpffung, Substanz, Materi, Form, Wesen, Natur unnd Inclinierung gegeben seindt».

fabricación del oro. Paracelso, entre otros, no se ocupó en modo alguno de ella [74] y las leyendas referidas por Oporinus parecen no ser más que eso, leyendas.

No había, además, nada de absurdo en la creencia de la transmutación: la práctica diaria de los artesanos metalúrgicos, ¿nos mostraba acaso que mediante manipulaciones apropiadas y sobre todo —observémoslo bien— mediante la acción del fuego [75] se podían transformar las piedras metálicas que se encontraban en las minas en metales puros, brillantes y preciosos? ¿No se veía a diario que la adición de una pequeña cantidad de metal podía producir una aleación [76], con cualidades y propiedades completamente nuevas? ¿No se sabía, además, que los metales «crecen» en las montañas? Era, por tanto, evidente que, envejeciéndolos como todo lo que existe y lo que vive, los metales se

[74] *Mach arkana,* enseña Paracelso a sus alumnos, es decir, «estudia las fuerzas ocultas de la naturaleza, aprende a hacer los "extractos" y las "tinturas", las que utilizarás en los medicamentos». La alquimia engloba para él todo el terreno de la química actual, e incluso la sobrepasa: el panadero es un alquimista, pues prepara el pan, transformando la harina y empleando levaduras. La preparación de drogas médicas es antes que nada obra de la alquimia: se trata de «retirar» y de «aislar» el «espíritu» de las diferentes materias naturales para hacer «tinturas» y «magisteria». Las expresiones del lenguaje popular han conservado el concepto alquimista: ¿no se habla del espíritu de la madera o del vino, de la tintura de yodo o de la esencia de clavo?

[75] Siendo la vida concebida como «Fuego», la acción del fuego se relacionaba naturalmente con la acción vital.

[76] Las aleaciones eran consideradas como metales nuevos, mixtos, productos de la *tintura.* La tintura, en efecto, daba el ejemplo clásico de la concentración de la potencia, del espíritu, en un volumen reducido de materia: si se podía teñir el vidrio, ¿por qué no podrían teñirse los metales? Dos conceptos diferentes se expresan en los mismos términos alquimistas: 1.° se pueden concebir los metales como poseedores de cualidades (accidentales) separables; cambia la dureza y el color del cobre cuando se prepara el bronce (se le *tiñe);* ¿por qué no se iban a poder cambiar del mismo modo todas las demás cualidades? Esto es la alquimia de las cualidades separadas. También se puede concebir, 2.°, una transformación profunda de toda la esencia del metal sometido a la influencia de la *tintura* que actúa como una forma nueva, como un germen o levadura».

transforman. Era evidente también que mediante el fuego, etc., se podía activar esta evolución, esta «vida» de los metales. No olvidemos que la distinción entre elementos y compuestos químicos data de ayer, y que el concepto alquímico de lo «mixto» no concuerda exactamente con ella [77]. La evolución natural de los metales tendía a producir el metal más perfecto: el oro. El oro era, por tanto, la meta hacia la que se dirigía la naturaleza misma y no había más que suprimir los «obstáculos» para dejarla seguir su curso. Se hacía mediante una serie de operaciones cuyo objetivo común era «purificar» la materia y permitir a la «naturaleza», «germen formador», «tintura», «levadura», actuar libremente.

En efecto, los metales «tangibles» y «materiales» no son en realidad más que productos o expresiones, materializaciones o encarnaciones, de fuerzas, de «virtudes», de poderes dinámicos. Y sólo son los «cuerpos» inertes los que expresan la esencia o la «cualidad» metálica con más o menos suerte o perfección. La materia tangible puede oponerse

---

[77] El *mixtum* alquimista, cuya noción ha desempeñado un papel de suma importancia en la filosofía del Renacimiento, así como en la filosofía de Boehme, no tiene nada en común con el compuesto químico. El *mixtum* no es una mezcla de sustancias, sino una sustancia mixta; los componentes no existen *actu* en el *mixtum*, como los átomos del compuesto químico existen en este último. No se puede llegar a separarlos por división mecánica. La cualidad del *mixtum* es una, como la de los elementos, y, sin embargo, los elementos compuestos existen virtualmente en el mixto. La concepción aristotélica del mixto es la de una forma nueva que reemplaza en el compuesto las formas de los componentes; de este modo, la forma del bronce reemplaza las del cobre y del estaño. Se aprecian claramente las dificultades de esta interpretación, y no ha de extrañar que para los alquimistas más notorios las formas de los compuestos no desaparezcan en absoluto, ni que admitan, por tanto, una pluralidad de formas y una tensión interior en el compuesto. La forma de la «tintura» no destruía la del cuerpo «teñido», pero la subyugaba, por llamarlo de algún modo, y la forma resultante era una síntesis de fusión o de dominación, según los casos. Claramente se ve cómo el mixto químico podría ofercer el ejemplo de una conciliación de contrarios en un cuerpo sintético. Sobre la noción del mixto, véase P. Duhen, *El Mixto y el compuesto químico*, París, 1902. Cf. también la *Geschichte der Chemie*, de H. Kopp, Brunswick, 1843.

a la acción de la «cualidad», principio generador, o forma; puede oponer a su acción la acción de otro principio o forma; puede de este modo impedir a la evolución alcanzar su meta.

No olvidemos que el mundo está completamente jalonado de fuerzas diversas, que se oponen unas a otras. Las fuerzas y los gérmenes encarnados en los metales no son de hecho más que efluvios de fuerzas astrales. Son las fuerzas astrales sumidas en la materia las mismas que se encarnan y se expresan también en los astros. Por eso, los metales corresponden a los astros; son, por así decir, astros encarnados[78].

Por otro lado, y como hemos visto, el universo material todo entero es una encarnación y una «coagulación» del *elementum*. El universo material todo entero expresa el *astrum*. Lo expresa mal, y también por eso evoluciona; el germen vivo del universo se realiza sucesivamente y temporalmente, dejando coexistir sus diversos grados, lo cual explica la multiplicidad de los metales, etapas de la evolución metálica. En efecto, el poder dinámico no puede realizarse de otro modo que encarnado en una materia. Ahora bien, puede encontrar la materia en cantidad mayor o menor y su «virtud» se encarnará entonces de modo más o menos adecuado: el resultado será metal imperfecto, metal perfecto, o, por último, una «tintura». Esa es la obra y la tarea del alquimista: aislar el principio de la transformación, la esencia, la *tintura* concentrada. Añadida a una materia bien preparada, es decir, purificada y licuada, la *tintura,* el *magisterium* actuará transformándola, como la adición de una gota de veneno transforma el agua en veneno, como la de una gota de vinagre transmuta en vinagre el vino.

No hay que ver en la transformación otra cosa que la

---

[78] La correspondencia de los astros y de los metales es uno de los dogmas más antiguos de la alquimia y una de las bases de la notación alquímica. Cf. M. Berthelot, *Los orígenes de la alquimia,* París, 1885: *Introducción al estudio de la química de los antigos*, París, 1889.

abreviación de un proceso normal de la naturaleza. En el fondo, toda materia metálica *tiende* a convertirse en oro, porque su germen la empuja en esta dirección. Los metales crecen y tienden hacia el oro, su perfección, porque todo ser *tiende* hacia la suya; se puede hacer oro porque en el fondo, virtualmente y en potencia, lo son ya. Evolucionan porque no lo son todavía. Hacen lo que hacen todos los seres del universo. Evolucionan porque están vivos y porque todo ser vivo es al mismo tiempo lo que todavía es, y no es todavía lo que en el fondo es.

Además, la vida entera no es más que un proceso alquímico: ¿No hacemos alquimia al preparar los alimentos? ¿No somos alquimistas naturales al alimentarnos? y la digestión, ¿es algo distinto a una acción del mismo género que la producción de oro? ¿No hay en nuestro cuerpo un alquimista sutil que procede a todas las operaciones requeridas por el arte: putrefacción, sublimación, transformación, y que da salida a los desperdicios cagástricos? [79]

Y el proceso de renacimiento espiritual, ¿es algo distinto al proceso alquímico? ¿No se transforma el grosero cuerpo, por el *magisterium* del espíritu, en cuerpo espiritual? ¿Y nuestra alma no pasa por los mismos estadios de liquefacción, purificación y transfiguración que la materia y que el mundo?

Hemos subrayado la analogía porque, de hecho, y esto es lo más característico de toda esta escuela de pensamiento, está toda ella animada de la creencia de que los procesos del mundo exterior, del mundo físico, no hacen más que repetir y simbolizar los del alma; los libros alquímicos hablan siempre en símbolos —en símbolos no en alegorías o en criptogramas [80]— y hablan siempre de dos cosas a la vez: de

---

[79] Hay en nosotros, dice Paracelso, un sutil alquimista, un *Archeus*, que separa los alimentos y extrae de ellos todo lo que es necesario para nuestra nutrición.

[80] Cf. Silberer, *Symbolismus der Alchemie*, Viena, 1914. El libro de M. Silberer es extremadamente interesante para el análisis del simbolismo

la naturaleza y del hombre, del mundo y de Dios. La piedra filosofal es el Cristo de la Naturaleza, y el Cristo es la piedra filosofal del espíritu. Al estar el mercurio entre el sol y la luna (el oro y la plata ☉ ☽ y ☿) es el Cristo en el mundo de la materia, como Cristo, mediador entre Dios y el mundo, es el mercurio espiritual del universo. Es más que una simple alegoría o que una comparación: la analogía es más profunda. Los mismos símbolos se aplican a los procesos materiales y espirituales porque en el fondo hay identidad entre ellos. La identidad de los símbolos se explica por la identidad de los procesos.

Al parecer, la alquimia cristiana, que siempre admitió los mismos principios —evolución orgánica, analogía como modo de razonamiento, doctrina del microcosmos— siempre trató de hacer ver o de ocultar en sus símbolos la identidad última de la naturaleza y del espíritu, de la evolución del mundo y de la del hombre.

Lo que hace tan difícil la comprensión y la presentación sistemática de la concepción del mundo de la filosofía alquímica en general, y de la paracelsista en particular, es el hecho de que, por decirlo de alguna manera, hay que partir al mismo tiempo de arriba y de abajo, de Dios y del hombre, de la naturaleza naturante y de la naturaleza naturada; en cierto modo, hay que adoptar al mismo tiempo los puntos de vista del Creador y de la criatura, de la acción y de la pasión, de la caída y de la subida. Dificultad que, por otro lado, es bastante general. Se encuentra allí donde aparece el mito del ciclo, el mito del retorno. La concepción organicista del mundo y de la evolución se pliega a duras penas a los esquemas lógicos. La idea del germen contiene un círculo, vicioso para el pensamiento, un círculo que el pensamiento no puede comprender, pero que la vida resuelve burlándose de las dificultades.

* * *

---

alquimista. Es muy lamentable que M. Silberer haya sufrido la obsesión de las explicaciones psicoanalíticas.

Y, sin embargo, se plantea un problema: ¿Por qué el *tiempo?* ¿Por qué la evolución? Para alcanzar una meta dada de antemano, para llegar a un estadio de perfección. Una de dos: si la perfección estuvo en el principio en lo increado [81], ¿por qué haberla dejado? Si, por el contrario, está al final, ¿por qué no haberla realizado enseguida? [82]

La caída, la emanación de las cosas y su retorno a Dios no están coordinadas lógicamente. No pueden estarlo para Paracelso. El hombre y Dios hubieran debido expresarse libre y perfectamente. Pero, en realidad, no lo hicieron. La naturaleza material hubiera debido ser de oro; es más, no hubiera debido tener de todo (al menos la naturaleza tal como la naturaleza es). Pero, existe. La última irracionalidad de lo hecho permanece entera, pese a todos los ensayos de explicación y Paracelso, como más tarde Boehme, la percibe a veces [83].

¿Por qué la lucha? Cuando se viene de abajo se comprende perfectamente que el germen no pueda realizarse más que de modo progresivo; que la naturaleza evoluciona en el tiempo. También se comprende, si se viene de arriba, que Dios, al querer expresar su naturaleza en y por el mundo, en y por el hombre [84], y revelar los *magnalia Dei* [85], cree y

---

[81] Paracelso, *Philosophia ad Athenienses*, *Obras*, VIII, pág. 2, 4: «das höchst *Arcanum* unnd gross gutt des *Creatoris* hat alle Ding in dz *increatum* geschaffen, nicht förmlich, nicht Wesentlich, nicht Qualitetisch, sondern es its in dem *increato* gewesen, wie ein Bildt in eim Holtz ist».

[82] Esta dificultad no es exclusiva de Paracelso: se encuentra en todos los sistemas teístas e idealistas, siempre que el tiempo «deriva de la eternidad».

[83] La «separación» es el misterio más grande del ser, dice Paracelso.

[84] Paracelso, *Philosophia sagax*, *Obras*, X, pág. 49: «Also in solchen Gestalt will nun Gott dass diejenigen Ding geschehen sollen, die im Firmament durch ihn beschaffen seind... so muss es durch den Menschen geschehen... dass alle *Magnalia Naturae* durch ihn sichtiglich beschehen mogën, und in ein *Corporalität* gebracht werden, welcher auss den Elementen, in die Form und Blut und Fleisch geschmiedet ist». *Ibíd.*, pág. 51: «Darauf wissen dass Gott zu eröffnen die Heimlichkeit im Gestirn ein solche Lieb darzu trägt, dass er von wegen derselbigen ein *Microcosmus* beschaffen hat: nicht allein in dem Gestirn das heimlich zu offenbaren, durch des Menschen Werk, sondern auch alle natürliche *Mysteria* der Ele-

forme una expresión exterior, un «libro» que leer y que cree, además su lector [86]. Pero no se comprende por qué la expresión ha de ser imperfecta, por qué el libro es ilegible. Se comprende que para obtener una transformación sea preciso destruir primero la forma propia de la materia concreta; se comprende que sea preciso, por tanto, calcinarla, purificarla, licuarla; y también se comprende que haya que purificarla, sublimarla, etc.; que luego haya que actuar sobre ella mediante un «fermento», un *magisterium,* una «tintura», pero no se comprende de donde proceden las formas inferiores, de donde vienen la mancilla y la impureza. Se comprende que el hombre debe morir, arrepentirse (purificarse, licuarse, calcinarse, que el fuego interior deba consumir su pecado), se comprende que sea preciso que la gracia, fermento de la vida natural, actúe sobre su alma para regenerarla; pero no se comprende de donde proceden el pecado y el mal, de donde vienen la necesidad del arrepentimiento y la de la purificación.

Paracelso vio claramente la dificultad. No se le puede

---

menten zu offenbaren, welcher ohne den Menschen nicht hätt mögen beschehen: Und Gott will dan die Ding sichtbar werden was insichtbar ist».

[85] Paracelso, *Philosophia sagax, Obras,* X, pág. 46: «dann nach dem Rechten grund zu reden so ist der Mensch allein darumb geschaffen, dass er der Natur Arbeiter sey, dass zu tun das Gott in sie geben, gelegt unnd geschaffen hat... das *Lumen naturale* allein operiert in dem unsichtbaren Leib: dann von dem unsichbaren kompt es und ist auch uu ihm selbst unsichtbar».

[86] Paracelso, *De vera influentia rerum, Obras,* IX, pág. 134: «Also hatt Gott im Anfang bedacht zu schaffen Himmel und Erden nicht ihnen selbs: Danns das hatt müssen in Götticher fürsichtigkeit vor sein dass Himmel und Erden bereit werden, ehe dann das Ding beschaffen werder, das ist also... Also befindt sich, dass der Mensch im Göttlichen Fürnemen gewesen ist denselbigen zu beschaffen». *Ibíd.,* págs. 134-135, *passim:* «Darum wie oberts hatt gott nichts leer beschaffen, sondern alles voll... unnd aber dasselbig Nichts bleiben lassen, sonders alles mit Tugenden unnd kraft erfüllet, das in dem, das inn einer anderen Creatur... Unnd also seind auch die Form. Zeichen unnd Tugenden was inn eim jeglichen sey, dasselbig im demselben zu suchen».

reprochar no haber tratado de resolverla y no haberle dado solución. Uno está más tentado de reprocharle la variedad y la abundancia de soluciones. En efecto, no dio menos de tres [87].

En primer lugar, la solución de la ignorancia. Es evidente que hay mal por todas partes, que todas las cosas son «fundadas» en bien y en mal, que hay cualidades buenas y cualidades malas, perversas. Todas las cosas son por su naturaleza buenas o malas, los hombres, las plantas, los animales. Hay mal y bien en los cielos y en los *astra*. Pero, ¿de dónde procede todo? Paracelso no lo sabe, y concluye con tristeza: «Aunque Dios ha puesto el mal y el bien, no ha otorgado al hombre el saber dónde.» [88] Todo era bueno al principio. Pero el tiempo ha gastado y roto la unidad, separado, opuesto las cosas buenas a las malas [89].

[87] El término «mal», *malum*, a pesar de lo equívoco que es, no engloba la multitud de significados del término alemán *böse*, sobre todo en su forma adjetiva. Para Paracelso, como más tarde para Boehme, las dificultades se acrecientan. En efecto, *böse* (el término abstracto no era *das Böse*, sino *die Bösheit)* es algo netamente «positivo» y «activo». En absoluto es «maligno» ni «malignidad». Los animales salvajes son *bös*, el fuego es *bös*, una fiebre es *bös*, el granizo y la sequía, el agua y el viento pueden ser *bös*. No es la cualidad de ser perjudicial o destructivo, es un cierto ardor destructivo, que pertenece, como calificación, a la cosa o al fenómeno en sí mismo, y resulta perfectamente comprensible que, permitiéndolo el uso *popular* del término, Paracelso, tras haber considerado como *bös* los ácidos, «disolventes» y «abrasivos», el agua regia, por ejemplo, termine por ver en el *Böse* al mal, una fuerza cósmica. Después es fácil terminar viendo en la impenetrabilidad, en el aislamiento «egoísta» de los cuerpos una fuerza procedente del «mal». Y por tanto, en toda realidad concreta se ve al «mal» luchando con el «bien», vencido por el bien «al principio», y luego, gracias a la caída, aparece en su aislamiento y en su ser propio.

[88] Paracelso, *Philosophia sagax, Obras*, X, pág. 33: «So wird wohl verstanden, dass im Himmel gleich sowol anfänglich Guttes und Böses gewesen ist... Wo aber Gott fas Boss unnd das Gutt genommen hatt in seinem Reich, ist dem Menschen nicht wissend. Aber dass es wahr ist, dass hatt sich genugsam auff Erden erzeigt dass es also ist».

[89] Paracelso, *ibíd.*, vol. X, pág. 372: «Nun von wegen eines mehreren Verstandes sollt ihr, vordem und ich den Ursprung von Engel setze verstehn und wissen das Exemple: Nämlich dass Gott den Menschen beschaf-

Luego viene la solución que más se acerca a las teorías tradicionales del mal-negación, sin ser completamente igual a ellas. Del hecho mismo que acabamos de citar, es decir, *de que hay por todas partes mal y bien, que hay mal en todo y en cada cosa,* es fácil deducir que el mal es algo a todas luces esencial al ser de las cosas creadas, que forma un elemento constitutivo del ser creado y finito. Por tanto, parece evidente que este no puede ser perfecto, dado que está limitado tanto en sus cualidades como en su ser; por otro lado, el hecho mismo de que las criaturas son *creadas,* es decir, compuestas de ser y de nada, implica que son imperfectas y perecederas. También hay que comprender que la nada es en sí misma un elemento constitutivo de las criaturas; es, por decirlo de alguna manera, la materia de la creación: de ahí que todo, conteniendo en sí nada, tienda hacia la nada. Ahora bien, una tendencia semejante, aunque necesaria, es, evidentemente, contraria a la tendencia hacia el bien, que es el principio del ser y de la vida. Se vuelve, por tanto, a la conclusión (que no es exactamente idéntica al punto de que se había partido), de que todo ser finito, limitado, creado, lleva en sí, necesariamente, una tendencia maligna hacia el mal[90], es decir, hacia la nada. Y si el mal parece quedar identificado con la nada —lo cual confirmaría la premisa inicial de que las cosas se componen de bien y de mal—, es consolador saber que el mal lleva en sí mismo su remedio, puesto que es nada. Su victoria implica su propia desapari-

---

fen hat, die Welt und alle Firmament wie dann ein Ring und Kreis beschlossen ist. Nun befindet sich augenscheinlich das in der Welt, dass zwei Art sind, gut und bös in allen dingen gute Menschen, auch böse, seling, auch unselig, Heiligen, auch verdammten, auch in allen Tieren solcher Art zwo, in Elementen und im Firmament, das genugsam beweislich ist. Also wie nun in der Welt der Anfang aller Dinge ist gut gewesen und Gott gefällig, so hat die Zeit die Gute Art zerbrochen und gespalten worden in gut und Bös, aus gutem böse: diese Art wie der Welt so auch im himmel». Cf. *Philosophia sagax,* libro IV, 1.

[90] La vida, por otro lado, es *böse* en sí misma. Es ardor y fuego y, por tanto, destrucción. Boehme extraerá de esta idea la noción de la cólera, de la furia *(Zorn)* de Dios.

ción: de ahí que al término de los tiempos, el mal no sería nada y sólo permanecería el bien. Todo volverá al orden y todo será como antes... [91]

Solución poco satisfactoria, puesto que implica dos cosas, o que hay que volver a empezar o, lo contrario, que en general no valía la pena empezar. Paracelso esboza entonces una tercera solución, que tiene la ventaja de concordar con sus doctrinas médicas, con sus teorías sobre las enfermedades.

¿Qué es el mal? ¿Puede hablarse del mal en general? Lo que es mal para uno es bueno para otro. Los peces mueren en el aire y el hombre no puede vivir en el agua. El mismo veneno que mata a uno deja a otro indemne. Sabemos que las serpientes viven de veneno, y que, por tanto, no es mal para ellas. El mal no es algo en sí; sólo se puede hablar de mal por su relación con este o con aquel ser; una sustancia es buena (para un ser) cuando le resulta favorable cuando le alimenta; es mala cuando, al contrario, es veneno para él. No son, por tanto, las sustancias en sí mismas —que son todas buenas—, sino sus relaciones con otras las que dan lugar al mal. El mal es producido por un desacuerdo, por un desorden, por una falta de armonía. Las diferentes fuerzas que constituyen los seres —buenas en sí mismas— luchan entre sí y producen de este modo enfermedades, sufrimiento y muerte.

Las enfermedades no son, para la mayoría, más que una lucha entre dos corrientes de vida. La enfermedad es en sí misma un ser, una entidad, una vida. Una vida parasitaria [92], una vida que se desarrolla con detrimento de

---

[91] Paracelso, *Liber de origine morborum invisibilum, Obras*, I, pág. 222: «Was auss dem Leimklotzen anhangt, das muss an weg: Darumb werden die Elementen zergehen und alles was aus ihnen wachst. So die ding zergehn-werden, was wollt dann die Natur des Cörpers thun, die auss den Elementen kompt? Es werden alle ding florificieret werden».

[92] Se puede considerar este concepto de la enfermedad como una de las más bellas y profundas intuiciones de Paracelso. Una enfermedad es un ser dinámico, vital, que «se» desarrolla según su propia naturaleza, que «sigue

la del ser enfermo, y, por tanto, es un mal para éste. En sí misma es una vida que se alimenta de la del animal o del hombre enfermo, como la suya propia saca su alimento de otras vidas que para mantenerse y afirmarse está obligada a destruir. El *Archeus* del enfermo combate la vida parasitaria, hostil de la enfermedad, y el médico le ayuda en ese combate [93]. Esta lucha y el desorden que resulta, el desacuerdo que supone, he ahí el mal.

El mal queda, por tanto, reducido a una oposición desordenada de fuerzas. No es en modo alguno un ser: por eso se puede, una vez restablecido el orden, concebir su destrucción. Pero si el desorden, la lucha, no es algo natural, necesario y eterno, si es producto de una acción contraria al orden —la caída de Lucifer— se tiene la explicación buscada [94]. La caída de Lucifer transforma el mundo divino

---

su curso». Si se quiere ver en Paracelso el «precursor» de la medicina moderna, aquí se podría encontrar una «previsión» o un «presentimiento» de las teorías microbianas; es evidente, no obstante, que no pretendemos en absoluto hacer de Paracelso un precursor de Pasteur. Paracelso no tuvo la idea de los microorganismos y además se burlaba de la asepsia.

93 Vemos aquí la verdadera razón de la oposición de Paracelso a la medicina de sus días, a la medicina de los síntomas. A Paracelso le parecía igualmente ridículo combatir los síntomas de una enfermedad por los contrarios o por los parecidos. Las dos reglas médicas *similia similibus* y *contraria contrariis*, le parecían igualmente inadecuadas y desprovistas de sentido. En efecto, la medicina de los síntomas sólo actúa sobre la *expresión exterior* de las enfermedades, sin atacar el *centro*. ¿Qué sentido puede tener combatir el calor con el frío exterior? Ninguno, salvo agravar el caso, haciendo «entrar» en el organismo el calor que de él se escapó. El verdadero médico debe reconocer a través y por los síntomas-signos la verdadera esencia de la enfermedad y actuar bien reforzando la corriente de vida propia del organismo, su *Archeus*, bien *envenenando* la enfermedad. Esto, en efecto, sería una medicación de las causas y no de los efectos.

94 Paracelso, *Secreta creationis*, *Obras*, vol. III, pág. 115: «Luft der ersten Materie (estaba) gut und bös (junto) und (Dios) erkannte darinnen alle Dinge, gut und bös, aber das bös war im Guten beschaffen und bezwugen, bis in Lucifer die böse unreine Luft die klare reine Luft überwand». (Luft es quí lo mismo que *Geist.*) El ser creado es, pues, una mezcla de *gut* und *bös*, donde el bien predominaba antes. La caída de Lucifer liberó las fuerzas «malignas», les dio un ser «separado».

en infierno, y la imagen del mundo con dos claves —visible e invisible— queda sustituida en Paracelso por la de tres mundos: el infierno, el paraíso y nuestro mundo, intermediario entre aquellos dos. Intermediario en el ser, no en el espacio, por supuesto, dado que los tres mundos son estrictamente coextensivos. A un mundo triple corresponde entonces una trinidad (triplicidad) en el hombre. Una triple vida del hombre.

Sin embargo, no todas las enfermedades son de esta naturaleza; hay otras, especialmente las que derivan de la corrupción de la materia y de la influencia hostil de las fuerzas astrales, y las que tienen su fuente en el organismo mismo: las enfermedades tártricas *(tartarisca, cagástrica)*[95]. Ahí no son dos vidas las que luchan entre sí, sino la corriente de vida que lucha con sus condiciones de encarnación y de existencia. Sucede que los humores que componen el cuerpo se corrompen, que las «fuerzas» y los «cuerpos» de que el ser vivo se compone se deterioran. Esto se explica también por un desorden. Las fuerzas astrales o son demasiado fuertes o demasiado débiles. La «alimentación» o demadiado abundante o insuficiente. Los efluvios contrarios (hostiles, venenosos) se propagan. Desorden cósmico que sólo una caída cósmica puede explicar.

Además está el hecho de que la materia es corrompida en su conjunto, que es *cagastrum*[96]. Por esta razón la vida no puede dominarla y penetrarla en su totalidad; hay descomposición, hay restos, tártaros. Son impurezas las que llenan de inmundicia el organismo y lo envenenan; de este modo, la vida parece combatirse a sí misma, acumular obstáculos

---

95 El mismo término es característico. Las enfermedades *tártricras (Tartariche)* no son, como a veces se ha creído, enfermedades de los tártaros, sino aquellas que provienen del *tártaro*. Son, por ejemplo, los cálculos, las esclerosis. También es una idea que ha jugado gran papel más tarde; la noción del autoenvenenamiento del organismo surgió de ahí.

96 Paracelso, *Secretum magicum, von dreien gebenedeiten Steinen, Obras*, ed. Estrasburgo, 1603, vol. II, pág. 677: «die Schöpfung der ganzen Natur ihr Fall ist».

en su propio camino. Pero incluso ahí lo explica la caída. La caída consiste en la separación, en el egoísmo individual de los seres y de las fuerzas; cada ser, animal, metal, materia o fuerza quiere todo para él, quiere aislarse, quiere conservar para sí su ser y sus potencias y apoderarse de las que proceden de arriba. De ahí la resistencia de la materia al soplo del espíritu que la penetra; de ahí, en general, la resistencia de todas las formas inferiores del ser a las superiores, rechazo a servirles de medio de expresión, de encarnación. Por eso la vida, el desarrollo de cada «germen» encuentra en sí mismo una resistencia que debe combatir; ahí radica la verdadera razón del mal; la caída-separación, fuente de la lucha y del combate, del sufrimiento, del mal, de las enfermedades, del mundo de los cuerpos groseros, impenetrables y egoístas. Pero, afortunadamente, este «mundo» es temporal. En «el centro» está la muerte y morirá como muere y desaparece toda vida terrestre [97].

Paracelso no puede, sin embargo, decidirse a ver en la creación y en la vida otra cosa que un episodio, absurdo en el fondo [98], de un ritmo circular que lleva todo a su punto de partida. No, nada de lo que ha salido del misterio retorna a su seno tal como era «antes». Transformada, transfigurada, la criatura subsiste eternamente. El espíritu no es eterno, y el hombre, hijo de Dios, no es un pequeño Dios [99], y, por tanto, no es indestructible ni eterno.

---

[97] Paracelso, *Obras*, III, 97: Ein jedes beschaffenes ding begehrt wieder natülich zu sein dass es zuvor vor der schöpfung gewesen ist. Das ist der Grund aller unser *Philosophiae*... Dann die Element sind aus Nichts geschaffen, und begehren wieder nichts zu sein».

[98] La *separatio*, que es la razón por la cual el *Element (Ylyaster, Mysterium Magnum*, etcétera) se ha transformado en una multitud de elementos, es algo negativo. El proceso en sí mismo es negativo, es «cagástrico», y se puede decir que es la incorporación de la nada al ser; la creación es una caída.

[99] Paracelso, *Philosophia sagax*, libro I, *Obras*, vol. X, pág. 375: «In uns ist das Licht der Natur, und das Licht ist Gott. Darum wir bilig Götter genannt werden».

¿No ha recibido como misión el hombre la tarea de revelar los misterios de Dios? [100] ¿No es el obrero del Señor? ¿Será vana su tarea? ¿Perecerá el mundo?

Una vez más viene en nuestra ayuda la doctrina del microcosmos, la doctrina alquímica de la identidad fundamental de los procesos en la naturaleza y en el hombre [101]. Dado que el hombre será transfigurado, el mundo también lo será. Es inadmisible que Dios lo haya creado para nada; es inadmisible que los *magnalia Dei* se cubran de nuevo de misterio. Nada de lo que es y nada de lo que ha sido puede desaparecer; incluso las frágiles y efímeras flores subsistirán, resucitadas, transfiguradas, eternamente [102].

Y esta transfiguración, esta deificación del universo ha comenzado ya. Cristo es la prueba. Ha resucitado, se ha revestido de un cuerpo espiritual, símbolo de la transfiguración del mundo. Además, ¿no vemos realizarse todos los días este misterio de la transfiguración en el santo sacramen-

---

[100] Paracelso, *Liber de imaginibus, Obras*, IX, pág. 389: «Es ist ein solch gross ding um der Menschen Gemülth, als das es niemand möglich ist auzusprechen, Und wie Gott selbst und die *Prima Materia* und der Himmel, die drei ewig und unzergänglich sind also ist auch das Gëmut der Menschen. Darum wierd der Mensch selig durch und mit seinem Gemüt d. i. es lebt ewiglich und stirbt nimmermehr... Und wenn wir Menschen unser Gemüt recht erkennen so wäre und nichts unmöglich auf dieser Erden».

[101] Paracelso, *Philosophia sagax, Obras*, vol. X, pág. 27: «Alle *creata* seindt Buchstaben und Bücher des Menschen herkommen zu beschreiben... also seindt alle *creata* Buchstaben in denen gelesen wird wer der Mensch ist».

[102] Paracelso. *Philosophia ad Athenienses*, XXXI, *Obras*, vol. VIII, pág. 14: «Kommen alle ding wieder in ihren ersten Anfang und bliebt allein das, das vor dem *Mysterio Magno* gewesen ist, und Ewig ist... Und wie wol alle ding kommen wieder zu jhrem Ersten, das beschicht also: Wann sie zu nicht kommen, so seindt sie an jhrem Ersten, dann das Erst ist zu suchen im Ersten Angang... Die seel in mir ist auss etwass geworden, darum sie nicht zu nichts Kommt dann auss Etwass kommt sie, aber, auss solchem Nichts wird Nichts unnd wird nichts mehr darauss geboren... wir kommen auss dem *Mysterio Magno* und nicht «procreato». Cf. *ibíd.*, XXII, «das gross *Mysterium* in das nicht wieder kommt, auss dem es kommen ist».

to? ¿Y no somos nosotros *alimentados* por la fe cuando con fe nos acercamos al sacramento? ¿No participamos de esa resurrección, de la transfiguración? [103] Y, por último, cuando el mundo habiendo hecho su recorrido se hunda en la nada, cuando todo lo que ha salido de la *prima materia elementorum* regrese a ella, y la *materia sacramentorum* retorne a Dios, los seres que aquí abajo hayan sido transfigurados en un cuerpo espiritual, permanecerán [104] y, por ellos y en ellos, por el hombre y en el hombre, el mundo entero se conservará eternamente. Sólo desaparecerán la división y todo aquello que procede de la nada [105].

* * *

La doctrina teológica de Paracelso cuadra muy bien con su concepción general del mundo. Culmina en su concepción del hombre, centro absoluto del universo, libro que contiene *ab aeterno* todas las maravillas y todas las esencias de la creación, obrero cuya tarea es precisamente revelarlas y realizarlas. Concebido de esta suerte, se concibe que su hombre sea en cierta medida increado: ¿No es una expresión esencial de Dios y del mundo? Se comprende igualmente que filosofar sea un asunto tan importante en esta vida. Filosofía es conocimiento y revelación de la naturaleza,

---

[103] La fe es una «imaginación» y transforma el ser del creyente.

[104] Paracelso, *Philosophia ad Athenienses*, libro II, 11; *Obras*, vol. VIII, pág. 29: «Dann es ist wider die Philosophei, dass die Blümlein sollen ohn Ewigkeit sein; wiewohl sie verderben so werden sie wohl an der Sammlung aller Geschlechter esrcheinen. Dann es ist nichts geschaffen aus *Mysterio Magno* es wird haben ein Blidniss ausserhalb den Aethern».

[105] Paracelso, *ibíd.*, VI, págs. 315 y 328: «Wann nun alsdann alle diese Dinge vollendet und vergangen sind, werden alle elementalischen din wieder ein zu der *Prima Materia elementorum* gehen, und in ewigkeit gequellet und nicht versehret werden. Dagegen werden alle sacramentalischen creaturen wiederum gehen zu der *Prima Materia Sacramentorum*, d. i. Gott werde in ihm erleichtet, klarificiert und in der ewigen Freu dun Seligkeit Gott ihren Schöpfer loben, ehren und preisen, von Welt zu Welt, von Ewigkeit zu Ewigkeit».

y como tal, obra de la luz natural. No depende de la revelación propiamente dicha. La Biblia no es un manual de física y por eso los hebreos no han entendido nunca nada. La obra de Cristo sólo pertenece a la teología [106].

División que parece mucho más nítida de lo que en realidad es, porque de un lado la luz natural es divina en sí misma, y la obra de Cristo es cósmica [107]. Por tanto, al proclamar a instancias de los espiritualistas de su tiempo la necesidad de un conocimiemto espiritual y de una «inspiración» —distinguiendo por supuesto entre sabiduría divina [108], iluminación directa del espíritu por el Espíritu, y sabiduría natural—, se comprende que Paracelso no quiera denigrar a esta última [109]. E igualmente se comprende que magnifique al hombre declarándolo superior a la naturaleza debido al

---

106 Paracelso, *Liber meteorum, Obras*, VIII, pág. 201: «Dann Gott ist wunderbarlich is seinen Werken und Geschöpfften, der ohn End wunderbarlich dem Menschen als der edelsten Creaturen selbst alles zu philosophieren befohln hatt, und erforschen die Natur damit sie die Wunderwerk Gottes hierfür zeig. Dann was haben wir auff Erden als allein in Göttlichen Wercken wandeln, und sie erkennen?... Denn in zwein Wege sind die Werck Gottes getheilt, in die Werck der Natur, das die *Philosophia* begreifft; und die Werck Christi, das *Theologia* begreifft».

107 Paracelso, *Philosophia magna*, libro I. *De elemento aeris*, 5, *Obras*, vol. VIII, pág. 58: «... aus diesen *Centro* die welt geworden ist, und Materialisch gemacht, auff diesen Stuhl ist *Christus* am Kreuz gehangen... Das da ist Materialisch und Leiblich geworden Gott und sein Werk, der *Centrum* Seins Reichs unnd sein Stuhl. Also ist... zu wissen... das Gott den *Centrum* seines wissens zergänglich, und sich selbs gemacht hat. Denn wie er leiblich ein sohn hegeissen wirdt, also ist die Welt sein Hauss... und sie nicht also hingeht als gekommen ist, sonder da werden bleiben von Menschen das Herz und von der Welt das Geblüw».

108 Paracelso, *Philosophia sagax*, libro I, *Obras*, X, pág. 5: «... zween weisheit seind in dieser Welt: ein ewige und ein Tödtliche. Die ewig entspringt ohne Mittel, auss dem Liecht dess Heiligen Geists, die ander ohne Mittel, auss dem Liecht der Natur... die auss dem Liecht der Natur hatt zwo Species in ihr, die Gutt und die Böse Weissheit».

109 Paracelso, *ibíd.*, X, pág. 24: «Unnd ist doch das Liecht des Natur, unnd dess H. Geists nicht verloschen, sondern noch so gut als vom Anfang des Pfingstags».

pensamiento [110]. Y es evidente que entre Dios y el hombre no quiere intermediario alguno.

La gracia, tintura divina, actúa directamente sobre el alma despertando sus fuerzas espirituales. Y es el espíritu, la fe —fe poderosa, imaginación— la que salva o condena al hombre, según que crea en Dios, en el diablo o incluso en la naturaleza [111]. En Dios, es decir, en Cristo, imagen de que se apodera la imaginación de la fe, imagen de la que se alimenta —espiritualmente— mediante los sacramentos. Alimento «espiritual», pero también real, porque el cuerpo de Cristo es, además, un cuerpo, y la *materia sacramentorum,* materia espiritual de la que está formada es, por muy espiritual que sea, materia.

Según Paracelso, es la fe la que salva al hombre. Pero su fe está lejos de la fe luterana. Y su Dios también está lejos del Dios luterano [112].

La fe es, por así decir, el centro del ser espiritual; es la fuente de su potencia; es la que engendra al hombre nuevo, al hombre espiritual; es la que alimenta y dirige la *matrix*

---

[110] Paracelso, *Philosophia sagax, Obras,* vol. X, págs. 161 y 162: «... die Gedanken tun dass die Gestirn und die *Elementa* nit vermögen: sonder die Gedanken herrschen und regiren wider die alle, und die Gedanken sind frei, werden von nichts geherrschet, und in Gedanken stehet die Freyheit dess Menschen, und dieselbigen übertreffen das natürlich Liecht... die Gedanken machen einen newen Himmel, ein new Firmament, darzu auch ein newe Kraft... Also gewaltig ist der Mensch geschaffen, dass er mehr ist dann der Himmel und Erden, er hatt den glauben und der Glaub übertrifft das naturlich Liecht und Allen Creaturen Krafft und Mahct».

[111] «Num seindt der Glauben drey: Es ist Glauben in Gott... noch sein ander Glauben, glauben in den Teufel... auch ist nocht ein Glauben, das ist, glauben an die Natur, das ist in das Liecht der Natur. *Eine ander Erklärung der ganzen Astronomey, Obras,* X, pág. 475.

[112] Paracelso, *De origine morborum invisibilium,* libro I, pág. 185: «Unnd durch diese Sterk des glaubens übergrifft er die Geist und überwindet sie also dass alle Geist in ihm still müssen stahan... Nuhn wissend mehr von dieser sterke das sie auch im Teufel ist, sie haben den Glauben alle, auss dem haben sie ihre sterke... Die Teuffel haben ihren glauben missbraucht darumb seind sie verstossen worden: Der glaub ist ihnen aber nicht genommen».

mágica de la imaginación [113]. Y su Dios, creador eterno, o más exactamente, fuente eterna del universo, es al mismo tiempo el Dios justo, el Dios justicia, el Dios verdad. Padre del universo, es ante todo padre del hombre. Y el hombre, hijo de Dios, es su imagen, es un «pequeño Dios», como ya hemos visto [114].

Este pequeño Dios es libre. Todo está en él: el paraíso y el infierno, el mal y el bien, Dios y Satán. Su fe, su imaginación le lleva hacia una o hacia la otra de estas regiones o planos del ser que constituyen el mundo paracelsista. El infierno está ahí; también el paraíso. No habrá «viaje» después de la muerte. Hay descenso o subida en el ser, no en el espacio [115].

El hombre tiene que hacer su obra, como Dios hace la suya; tiene que cumplir su misión; dejarse amar e iluminar por Dios, dejarse guiar por Cristo, el Espíritu, el Paracleto.

---

[113] Paracelso, *Liber Azoth sive de ligno et linea vitae*, *Obras*, X, pág. 61: «So ist unser *Imagination* eine Matrix und wird geschwengert mit Leib und Blut Christi, dz ist mit dem Limbo des Ewigen und gebieret in diesem Leben einen Neuen Leib der wechset auf und gehet aus dem irdischen Acker in die Himmlischen Scheuren... Darumb der da glaubet der ist schon schwanger und hat schon wahrhaftig empfangen den Leib Christi».

[114] Paracelso, *Vom Fundament der Weisheit und Künsten*, *Obras*, IX, pág. 426: «Also mögen wir in Gott nichts mehr sehen dann allein die Wahrheit und die gerechtigheit: das ist die Anatomey Gottes, dass wir in Gott sehend und also uns selbs darbey erkennen und verstanden dass wir nicht sindt, allein wir sehen dannd Gott gleich; Und also vollkomen als unser Vatter im Himmel ist, Dan wir sindt auch Götter darumb das wir seine kinder sindt aber der Vatter selbs Nicht: darumb bleibet allein ein Gott unnd nicht mehr...».

[115] Paracelso, *Liber meteorum*, *Obras*, VIII, pág. 295: «Die Höll ist nicht ausserhalb des *Centrums*, sondern im *Centro* an den Enden und Orten do der Mensch wohnt. Aber ein ander ist do, so die Seel vom Leib scheidt, do bleibt sie, do der Leib gewesen ist und fährt nicht tausend Meïl übers ich oder untersich; ist sie selig so bleibts, ist sie infernalichs so bleibts. Dann do seind Freund und Leid an einer Stattund so Himmel und Erden zergehen werden, als dann ist es wieder das Paradies ganz und gar, und ist ein Wesen, d. i. ewig und nichts zergängliches darinnen». Cf. Weigel, *Vom Orth der Welt*, 15, y *Drey Teile einer Anweisung... Newenstatt*, 1618, pág. 72.

El hombre tiene que penar, que buscar. Buscar en sí mismo, en su fuero interno, en su cielo interior *Wer da sucht, der findet,* repite Paracelso; *wer da sucht in dem inneren Himmel*[116].

Curiosa doctrina, confusa, por supuesto. Mezcla de mística, de magia, de alquimia. Muy bella, sin embargo, porque representa un esfuerzo sincero de ver el mundo en Dios, a Dios en el mundo y ver al hombre participando de los dos y «comprendiendo» a los dos.

Doctrina muy influyente también. A través de Boehme, de Weigel, de otros está en el fondo de todo el movimiento teosófico de los tiempos modernos, movimiento cuya importancia, y eso lo sabemos de sobra no puede ser subestimado por el historiador de las ideas.

---

[116] Paracelso, *Philosophia sagax,* libro II, prefacio; *Obras,* vol. X, pág. 247: «So jhr nun wol betrachtet, wz unser Gott und Schöpfer täglich anzeigt, ist von nöthen, dz jhr dem nachsinnet unnd bedenket, so kommt der *Paracletus,* und lehret euch alles verstehen und erkennen in eweren Hertzen. Dann also wirdt ein jegliche von Gott gelehrt in dem das er sucht: Wer da sucht der findet das ist, wer da sucht in dem inneren Himmel».

UN MISTICO PROTESTANTE VALENTIN WEIGEL * (1533-1588)

I

No es muy fácil estudiar la obra y el pensamiento del Maestro Valentín Weigel [1]. Sus libros escasean [2] y, además, co-

* Publicado en los Cuadernos de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, núm. 22, 1930.

[1] La biografía del maestro Valentín Weigel ha sido estudiada por J. Opel, en su libro *Valentin Weigel*, Leipzig, 1864, y completada y rectificada en algunos puntos por A. Israel, *Valentin Weigels Leben und Schriften*, Zschoppau, 1888; cf. igualmente el artículo *Weigel*, de la PRE[3], vol XXI. Estos son los principales hechos de su vida: Valentín Weigel nació en 1533 en Naundorf. Cursó estudios en la escuela de Meissen, luego en las Universidades de Leipzig y de Wittenberg. Ordenado pastor el 16 de noviembre de 1567, fue enviado a Zschoppau, donde residió hasta su muerte. Nunca fue sospechoso de herejía. En 1572 firmó, junto con todos los pastores de su diócesis, el *Concordienformel*. Algunos años después de su muerte se descubrió en casa de su sucesor y discípulo, el pastor M. Biedermann, obras manuscritas, en las que resaltaba su carácter hereje. Una serie de estas obras aparecieron entre 1609 y 1612 en Halle, gracias a Hohann Krusike. Prohibidas, fueron impresas clandestinamente con una falsa indicación de lugar: Newenstadt. Las fechas parecen ser ciertas. Hunnius, en su *Christliche Betrachtung der newen paracelsischen und weigelischen Theologie*, Wittenber, 1662, pág. 81, proporciona un dato precioso sobre el editor de las obras de Weigel. Aquel que firma con las iniciales J. S. N. P. y P. C., el que se oculta tras el seudónimo de «Jonas a Streinz» no es otro que el editor de la *Philosophia de limbo*, de Paracelso (Magdeburgo, 1618), «*Johannes Staritzius, notarius publicus et poeta coronatus*». Hay

mo ya se había reconocido en el siglo XVII [3], gran parte de los escritos publicados con su nombre no le pertenecen. La discusión crítica y la clasificación de esta obras, iniciadas por Opel [4], proseguidas más tarde por A. Israel [5] y Kawerau [6] no

---

que destacar que las iniciales del editor de Weigel forman el anagrama de este J. Staritzius. Ignoramos dónde fue «coronado», pero es cierto que estaba en su derecho al proclamarse poeta, pues se conocen dos libros de poemas suyos, *Newe teutsche weltliche Lieder* y *Prima Nox newer teutcher weltlicher Lieder*, publicados bajo el nombre de Joahnn Staritz en Francfort, en 1609. Y lo que es más interesante todavía, el editor de la *Philosophia de limbo* hizo una segunda edición en 1642, en Francfort, con Lucas Jennis. Esta fue firmada por el doctor Joahnn Staritzius, lo que parece garantizar la identidad del personaje, que sin duda es este amigo de T. v. Tschensch, a quien Jacob Boehme encontró en 1662. Las objeciones presentadas por Staritzius a su doctrina de la libertad provocaron la composición por Boehme del *De electione gratiae*, y las objecciones del sobrino de Staritzius, Balthazar Tilke, provocaron la redacción por Boehme de sus *Apologías* contra B. Tilke.

2 Israël da en su trabajo la lista de las obras de Weigel, que se encuentran en las bibliotecas alemanas. Sólo la de Halle posee una colección completa; después viene la de Berlín. Añadamos las principales obras, que se encuentran en el British Museum. En Francia, solamente conocemos la existencia de un ejemplar de cada una de las obras siguientes (en la biblioteca de Estrasburgo): *Vom Orth der Welt*, *Der güldene Griff* y *Scolasterium Christianum*, que una feliz casualidad nos hizo descubrir en un volumen titulado *Historia de Jacobi Boehmii*. No podemos pedir a nuestros lectores hacer un viaje a Halle o a Londres. Por esta razón hemos creído conveniente extendernos en estos datos lo más posible.

3 Cf. ya Gottfried Arnol, *Unparteiische Kirchen und Ketzer Historie*[2], *Schaffhouse, 1740, pág. II, libro XVII, cap. XV, págs. 1729 y sigs.*

4 Cf. Opel, *op. cit.*, pág. 69: «Das Resultat unserer kristischen Betrachtung ist also, dass das *Studium universale*, *Theologia Weigelii*, *Mosi Tabernaculum*, *Gnothi Seauton II y III*, *Vom alten und neuen Jerusalem*, nich vonn Zsoppauer Prediger Val. Weigel verfasst sein können. Es spricht dagegen.. vor allem auch der Inhal dieser Schriften, die mit den Weigelschen so gut wie gar nichts gemein haben». Opel valora la diferencia de estilo. Weigel, efectivamente, escribe muy bien. Aun teniendo razón en líneas generales, a nuestro parecer Opel se equivoca por lo que concierne al *Studium universale*, que es del propio Weigel, salvo quizá algunas páginas añadidas por M. Biedermann o el editor.

5 Según Irael, la *Astrología theologizata* es una falsificación. Cf. *op. cit.*, pág. 27.

6 Cf. *Theologische Literaturzeitung*, 1888, págs. 594 y sigs.

pueden considerarse como definitivas, ni tampoco los resultados obtenidos por otros historiadores [7]. En efecto, tanto Opel como Israel o Gruetzmacher [8] han cometido en su interpretación de la doctrina de Weigel algunos errores, inevitables, por otra parte, para quien trate de estudiar esta doctrina no en función de la corriente filosófica, teológica o mística de que proceden, sino en función de sistemas elaborados en el siglo XIX por el idealismo alemán. La doctrina de Weigel contenida en los escritos cuya autenticidad nadie ha puesto en duda hasta el día de hoy, y que presenta un carácter indudable de unidad de pensamiemto y de estilo, es curiosa e interesante porque ofrece una primera síntesis, o si se prefiere, un primer intento de síntesis de las diversas corrientes de ideas cuya lucha llena todo el siglo XVI alemán: la corriente mística que prolonga la de Eckhart, la de Tauler y la de la *Teología germánica;* la corriente mágico-alquímica que con Paracelso y su escuela ha desempeñado un papel de primera importancia en la formación intelectual de la época [9]; los movimientos ideológicos nacidos de la Reforma propiamente dicha [10]; y por último, las corrientes

---

[7] Según Wernle, Z. K. G., 1903, pág. 319, el *Principal und Haupttractat von der Gelassenheit* tendría por autor a Karlstadt. Si así fuese, se podría atribuir a Karlstadt la totalidad de la obra de Weigel. Seguramente, se trata de un error de Wernle, que confunde el *Principal und Haupttractat* con el *Vom alten und neuen Jerusalem*, a menudo editados juntos. La doctrina de la *Gelassenheit* es esencial para Weigel; es común para Weigel y Karlstadt, mientras que el paracelsismo del *Principal und Haupttractat* no tendría explicación si Karlstadt fuese el autor.

[8] Cf. el artículo *Weigel*, en la PRE^3 (por R. Gruetzmacher), vol. XXI, págs. 37 y sigs. Excelente artículo, que proporciona datos muy abundantes.

[9] Basta con echar un vistazo a la lista de las ediciones paracelsistas, confeccionada por Studhoff, *Untersuchung der Echtheit der Paracelsischen Schriften*, Berlín, 1894-1899, para darse cuenta de su prodigiosa fama. Además, entre 1589 y 1604 hay cinco ediciones completas de las obras de Paracelso, de las cuales dos están en latín.

[10] Weigel, como todos los espiritualistas, invoca a Lutero, con mucha razón a nuestro parecer, oponiéndolo a Melanchthon, y en general a los teólogos de las Iglesias protestantes. V. Weigel, *Dialogus de Christianis-*

espiritualistas a las que se vincula Schwenckfeld, los espiritualistas-baptistas, Sebastián Frank, etc. Valentín Weigel no está solo; tampoco es un pensador independiente, aunque no carece de originalidad[11]: a veces basta con retraducir a latín sus fórmulas alemanas, o leer las que él mismo había escrito en latín para descubrir, al lado de las influencias místicas y paracelsistas, la huella de las docrinas de la escuela; las proposiciones que tanto sorprendieron a Opel y Gruetzmacher, que les hicieron ver en Weigel un precursor desconocido de Kant y de Fichte, no hacen, en realidad, otra cosa que referir textos de San Agustín, de Boecio o de Santo Tomás. Si se las mira de cerca, muchas de sus proposiciones paradójicas se convierten en expresiones banales de los lugares comunes de la vieja o nueva escolástica. Hay, además, un hecho general: la originalidad de la

---

mo, Newenstadt, 1616, pág. 32: «Von *Philippi* und anderen Büchern ist nicht Wunder, denn er ist kein *Theologus*, sondern ein *Grammaticus*, *Graecus*, *Aristotelicus*, *Phisicus* gewesen, aber in Büchern *Lutheri* suchet besser, da findet, ihr eben solche Reden, wie jetzt von mir gehört, sonderlich in seinen ersten Schrigten».

Es curioso resaltar que, según un teólogo moderno, Gruetzmacher, Weigel no puede ser considerado como un representante de la Reforma. «Mit dieser hat er auch nicht das geringste zu tun die wenigen gemeinsamen Vorstellungen erklären sich aus der beiderseitigen Beziehungen zur Mystik. Er gehört vielmehr zu... der niemals abgerissenen Kette *gnostisierender*, *mystisch* und *pantheistisch* gericher Denker» (PRE[3], vol. XXI, pág. 43). Gruetzmacher está en lo cierto al afirmar el encadenamiento ininterrumpido de las doctrinas, a pesar de que su identificación de la mística, del panteísmo y del gnosticismo nos parece superficial y escasa.

[11] Gruetzmacher le asigna un lugar al lado de Sebastian Franck, con mucha razón a nuestro entender. R. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig, 1902, pág. 195: «Weigles System ist von allen spiritualistischen das bendeutendste, weil folgerichtig nach allen Seiten durchgeführteste. Nur S. Franck kan ihm ebenbürtig an die Seite treten. Beide sind Rationalisten und denken das innere Wort als angeborenen Besitz des Menschen. Für Weigel geht religiöses und natürliches in einander über, dieselben Gesetze der Erkenntnis walter hier wie dort». No hace falta decir que nosotros no aceptamos la interpretación «naturalista» de V. Weigel. Weigel distingue muy bien el conocimiento natural, *activo*, del conocimiento sobrenatural, *pasivo*. Gruetzmecher, por otro lado, no es un guía muy seguro. ¡Incluso presenta a J. Boehme como «predestinacionista»! *(ibíd)*.

mística alemana, el carácter paradójico de sus doctrinas, su novedad procede a veces —incluso con mucha frecuencia— del hecho de la expresión alemana. Estos rasgos se debilitan sensiblemente cuando una fórmula latina nos permite apreciar en su justo valor los términos de su enseñanza [12]. Weigel no escapa a la regla común. Además, menos incluso que sus predecesores, no tiene intención alguna de aportar algo completemente nuevo, alguna cosa totalmente inédita. Cita en abundancia a los místicos, y los nombres de Denis el Areopagita, del maestro Eckhart, de Thauler, de la *Teología germánica,* para la que incluso compuso un pequeño prólogo-comentario [13], aparecen constantemente bajo su pluma. Tampoco oculta sus préstamos de Paracelso o de Sebastián Franck [14], y si con frecuencia no los cita con to-

---

[12] El padre Denifle se equivocó al negar al maestro Eckhart su originalidad. Existe, pese a todo; además, él mismo tuvo que reconocerla, explicándola, es cierto, por la incomprensión. Pero también es verdad que las obras *latinas* del maestro Eckhart no muestran en absoluto el carácter paradójico y original de sus sermones. *Mutatis mutandis,* esta frase se aplica a Weigel.

[13] *Kurze Einleitung zu der Teutschen Theologie,* compuesto según *Tentzels Monatliche Unterredungen,* 1692, pág. 258, en 1571.

[14] En el Dialogus de Christianismo, Hamburgo, 1922; cf. también habla de las *Paradoxa,* cf. pág. 43, *Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen,* § 4: «Gott ist alle Augenblicke gegenwärtig und wartet vor del thür, dass er könne eine leere und freie Seele überkommen, ob es gleich dem vergfluchten Antichristen verdreusst das Gott also gnädig und unparteiisch ist, und auch anderen Völkern den heiligen Geist gibt ohne Beschneidung. Taufe, Ceremonien».

El empleo de un término como «unparteiisch» es muy característico. Es el término preferido de Sebastián Franck. Cf. igualmente V. Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* Newenstadt, 1615, I, 1, II, cap. II, pág. 63. «Der Fall Adae geschehen ist nicht nach der Substanz und Wesen, sondern nach dem Zufall oder Accidente... Es schreibet ein Gottesgelehrter... wir seind ja nich in nichts gefallen».

El erudito del que habla Weigel y que cita sin nombrar es Sebastian Franck. Cf. también V. Weigel, *Principal und Haupttractar,* Newenstadt, 1618, III, pág. 48: «Es ist wohl wahr, dass alle Weisheit von Christo ist, und in die Schrift gefasset, aber diesselbige bleibt verborger, under der Tecke des Buchstabens, wie sie aber in der Schrift verfasset und versiegelt ist mit 7 Siegeln. (Das Buch so mit 7 Siegeln versiegelt ist, das ist in uns).

das sus letras, ninguno de sus lectores podría llamarse a engaño con las alusiones que hace a sus doctrinas. No oculta sus simpatías por Karlstadt y Hetzer; a este último le roba incluso varias de sus famosas estrofas, como cita, sin nombre de autor, al fin de su *Dialogus de Christianismo*. Este último rasgo resulta bastante significativo porque en su época todo el mundo conocía la célebre canción de los anabaptistas; era una divisa o un sello con el que marcaba su obra. Emplea fórmulas y términos que, evidentemente, había tomado de Nicolás de Cusa [15]. Había leído a los padres latinos y griegos. Había estudiado a Aristóteles y a los platónicos [16]. Ya hemos dicho cuan grande fue la influencia de Paracelso sobre él [17]. Observemos, además, que invoca la autoridad de Erasmo [18].

Si insistimos tanto en las influencias sufridas por Weigel no es para negarle cualquier tipo de originalidad; antes bien, al contrario, para hacer ver el interés que ofrecería un

---

In uns müssets auch aufgetan werden». Es una alusión muy clara al título de la famosa obra S. Franck, *Das verbutschirts und mit 7 Siegeln versiegelte Buch*.

15 Cf. V. Weigel, *Principal und Haupttractat*, cap. XII, pág. 41: «Das man soll betrachten die *Complicationes* und *Explicationes*. Die sichtbare leibliche Welt *als* Himmel und Erden is ein zusammengepackter Racuh, der da entsprungen ist aus dem unsichtbaren Feuer, darum waren alle Leibliche Dinge verborgen in dem unsichtbaren Geiste».

16 Cf. V. Weigel, *Studium universale*, Newenstadt, *1618, Db*. «Studieren und Lernen eine Erweckung ist dess, das in uns sit, *nemlich* das ich erkenne, und gewahr werde, dess das un mir, und in alle Menschen verborgen liegt. Denn das Himmlische und das Irdische lieget in mir verborgen. *Dannenher* auch die *Platonici* gesagt *Discere esse reminisci*».

17 La influencia de Paracelso es tal, que sería necesario citar a Weigel por entero. *Limus major, limus minor, firmament, astrum, matrix*, etcétera, lo demuestran suficientemente. Más importante es todavía el hecho de que Weigel acepte plenamente la noción esencial de la filosofía paracelsista: la de la expresión-encarnación.

18 V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν I, pág. 36: «*Were* das Göttliche Gesetze nicht zuvor in unserem Herze und Munde, so haette es auch Moses nicht in Stein gebildet... Were das Wort des Vaters Christus nicht innerlich in uns... so were er auch nicht äusserlich Mensch geboren und kommen... darvon lese mit Fleiss das Büchlein an die deutsche *Moriam Erasmi*».

estudio detallado de su obra, síntesis y transformación de tradiciones intelectuales diferentes. Es también para reaccionar contra la interpretación usual de su doctrina, poco diferente en suma de la que en el siglo XVII le dieron los polemistas y los heresólogos del luterismo ortodoxo. Para estos, toda tendencia mística significa necesariamente herejía panteísta, toda tendencia hacia la interiorización de la vida religiosa significaba apostasía, como para los historiadores modernos toda afirmación de una inmanencia divina supone o al menos implica una tendencia panteísta y anticristiana [19]. Pero como Gaspar Schwenckfeld o Sebastián Franck, Valentín Weigel no es panteísta; menos aún que los primeros es partidario de un dualismo gnóstico. Lo que busca es una vida religiosa profunda y personal, una doctrina religiosa que tenga en cuenta la necesidad de una transformación real del hombre regenerado, que afirme la realidad interior de este «nuevo nacimiento» [20] que es la conversión del hombre pecador a Dios. Lo que busca es una metafísica religiosa y una teoría del conocimiento que explique la necesidad absoluta de esta transformación real. *Es ist kein Scherz,* repite con Hetzer. Es que lo que quiere salvar

[19] Así, R. Gruetzmacher, PRE³, vol. XI, pág. 42. Los términos «panteísmo» y «panteísta» son, por otro lado, extremadamente vagos. Para Harnack, santo Tomás es panteísta (cf. *Dogmengeschichte³*, III, pág. 587), mientras que para Stöckl, el panteísmo de Lutero no puede ser puesto en duda. Entendemos por este término una doctrina según la cual Dios y el mundo real forman un único ser, sin separación ni distinción, una doctrina que identifica a Dios con la totalidad de los seres; se podría admitir también este término para los sistemas que distinguen a Dios del mundo como al «todo» de las partes.

[20] Lo cual no impide que este «segundo nacimiento» sea en el fondo la resurrección del hombre «primitivo», tal y como fue *ab aeterno* «en Dios». Así, V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν II, cap. 1, págs. 60 y sigs.: «Ein jeder, der will selig werder, muss zweimal gebohren sein, einmal natürliche vom Vater und Mutter in dieser Welt, zum anderen Mal übernatürlich vom whaten Glauben». Cf. también, *Kurtzer Bericht* Biij 1 v sigs. (2 r C¹²): «Diese Wiedergerburt, solchen Glauben wieket keine Kreatur, viel weniger die Ceremonien, Gott muss es ohne Mittel thuen. Deshalben schweige der Mensch und Ruhe gantz und gar in dem rechten Sabbath».

es el valor de la vida religiosa personal, íntima y «espiritual» opuesta a su exteriorización en la forma de la iglesia visible —institución social y no comunidad de creyentes—, a la sequedad de la nueva dogmática, a las luchas de los teólogos, al culto de la creencia adquirida que había suprimido la expresión libre de la vida por la fe.

Son idénticas las ideas centrales y los puntos en litigio en Weigel, en Schwenckfeld y en Franck: oposición del espíritu a la letra *(der Geist macht lebendig, der Buchstabe tötet)* [21]. Como ellos, Weigel afirma la acción directa e inmediata de Dios sobre el alma [22]. Como ellos, identifica a Cristo con el Logos [23] interior. El Cristo interior, luz que ilumina, purifica realmente y santifica el alma, le parece al mismo tiempo como naciente en el alma y como innato en ella [24] *(lux insita nobis)*, como ley divina inscrita por Dios en el corazón de los hombres *(lex divina a Deo in corde humana inscripta)*, como más cercano al alma que el alma misma *(intimio animae quam anima ipsa)*. Como Sebastián Franck,

---

[21] *Ibíd.*, «Der geschriebene Buchstabe aber ist ein Schatten des Worts, wirket nicht das Wort, er erinnert uns zwar des Worts».

[22] V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν II, pág. 61: «Die Neugeburt im Glauben ist kein menschliches Werk, sondern ein Werk und Gabe Gottes in den Kindern und allen gelassenen Herzen, sie wird gewirket und vollbracht von Gott allein, doch nicht ohne den hinhaltenden leiden den Menschen».

[23] V. Weigel, *Kurtzer Bericht...* C. I., v: «alle übernatürlichen Güter, das ist Christus, zuvor in uns verborgen liege... dass man nicht glaube, dass die Erkenntniss Gottes von aussen in uns komme, sondern von innen herauss auss Gott quelle in uns», *Ibíd.*, Cij1r: «Ich könnte *nimmermehr* in den Himmel kommen, wo der Himmel zuvor nicht in mir wäre, und ich empfinge nicht den heiligen Geist, wo er nicht zuvor in mir were, und ich keme nicht zu Gottes Erkenntniss, so Gott nicht zuvor in mir were, und ich keme weder zum Lichte, Worte, oder Leben, so es nicht zuvor mir were».

[24] V. Weigel, *Studium universale*, Fiij: «Ach Herr Gott und Vater, du bist selber das Wort und der Geist in mir, das Licht und das Leben, du bist in mir und allen Menschen, du wolltest gerne, dass von dir alle Menschen erleuchtet würdeu, so in diesé Welt kommen: Aber gar wenig wollen sich dir *lassen* und ergeben. Gehe auf in mir, du heller Morgenstern, und lass den Tag herfür brechen».

Valentín Weigel es partidario de la doctrina de la inspiración y de la revelación universales [25]; como para el primero, la verdadera Iglesia cristiana, la Iglesia Católica [26], no se compone de personas que pertenecen a una secta o a una comunidad religiosa determinada y distinta. No, por todas partes, en todas las Iglesias, en todas las creencias, entre todos los pueblos del mundo, entre los luteratos de igual modo que entre los calvinistas, los papistas, los judíos, los turcos, los paganos y los habitantes de las islas, por todas partes hay cristianos. Y poco importa que nunca hayan oído hablar de la vida y muerte de Jesús, poco importa que crean o no crean en este o en aquel dogma, en esta o en aquella doctrina. Porque las *formulae concordiae, Augustanae confessiones,* las fórmulas de los concilios y de los santos padres, los *Loci theologici*, todo eso no es más que obra humana [27] y letra muerta; lo que importa es la vida religiosa, es el amor a Dios, es la fe, el abandono de sí mismo. Y esta unión de verdaderos fieles es lo que forma la Iglesia, la única Iglesia para ia cual la vieja fórmula: *extra ecclesiam*

---

[25] Cf. V. Weigel, *Ein schön Gebetbüchlein,* 20: «Dass der unparteiische Gott allen gleich zuvorkomme mit seinen Gnaden». 21. «Gott sei die unparteiische Sonne, welche allen gleich zuvorkommt in ihrem Licht». Allen —quiere decir paganos, judíos, musulmanes y cristianos. Pues aquellos que no conocen las Escrituras, las tienen en ellos. Cf. *Studium universale:* Aiij 2r «Und welche nicht können Buchstaben lesen, die haben die gantze Biblia in ihrem inwendigen Menschen, das ist die gantze Heilige Schrift in uns, das kann ein jeder, der kein Schriftgelehrter were, selbst lesen».

[26] Cf. V. Weigel, *Dialogus de Christianismo, pág. 67.*

[27] Weigel tiene una pésima opinión de los teólogos eruditos; los conoció muy bien; cf. *Studium universale,* I, 4, 6: «In den hohen Schulen lernet ein Viehe vom anderen, und wer von solchen Leuten, *Frusta quaeritur extra cum magno labore quod in nobismet ipsis possidemus abundanter.*

Opel se basa en este texto para afirmar que el *Studium* no pudo ser escrito por Wigel, *Mag. theol.*, que no era «autodidacta». Ahora bien, Weigel dice más o menos lo mismo en el *Diálogo.* Por otro lado, las universidades tenían en general «mala prensa» entre los espiritualistas, lo cual es comprensible, porque eran los guardianes de la ortodoxia. Encontramos este juicio desfavorable también en Boehme.

nulla salus conserva todavía, según Weigel, un sentido aceptable [28].

Sin embargo, las concepciones de Weigel y de Franck son análogas, pero no idénticas. Las influencias humanistas, tan visibles en Franck desaparecen casi completamente en Weigel, y si habla aún de cristianos y de miembros de la verdadera Iglesia Católica, entre los paganos y los turcos, jamás hace mención, sin embargo, a los «paganos iluminados» y jamás presenta como representantes de esta Iglesia a los antiguos filósofos del paganismo. Por eso para él el punto de partida no es como para Franck la vida moral sino la vida religiosa; y esta no tiene valor más que cuando implique un abandono de sí mismo, la «muerte espiritual», la *Gelassenheit* [29]. No es el hombre quien obra en el alma regenerada, sino Dios [30]. La acción moral, en tanto que afirma y posee la independencia del hombre, le aleja de Dios en lugar de acercarle a él. Entre la acción moral y la vida religiosa hay la misma distancia que entre la actitud servil del hombre natural y la costumbre filial del hombre regenerado. El siervo espera una recompensa por los actos que realiza o cree haber realizado por sí mismo. El hombre regenerado no se atribuye nada, no tiene méritos; no aspira a ninguna recompensa; no busca siquiera su propia salvación; se abandona a Dios, se pierde en su amor por Dios para reencontrarse en Dios. Pero si se reencuentra al perderse, aspira, sin embargo, a perderse, no a reencontrarse.

Es, pues, un punto de vista distinto al de Sebastián Franck el que vincula a Valentín Weigel a la ortodoxia de su

---

[28] Cf. V. Weigel, *Dialogus de Christianismo*, pág. 43.

[29] *Ibíd.*, pág. 56.

[30] Cf. V. Weigel, *Soli Deo Gloria*, Newenstadt, 1618, pág. 75: Puesto que «der Wille durch die Sünde nicht mehr frei ist, wie zuvor, sondern gefangen und angemastet durch die Creatur wie kann ein gebunden Mensch sich selbst aufbinden und losemachen?»; cf. también *Principal und Haupttractat*... Newenstadt, 1618; § 19: «Es vermag auch kein Herz, dass es aus eigenem Vermögen zu Gott neige oder füge sondern Gott muss alle *Dinge* in seinem Hauss und Tempel selber schaffen».

época[31]. No insiste en modo alguno en la libertad y la perfección *natural* del hombre[32]; tampoco es la predestinación lo que combate[33], aunque no niegue la libertad humana[34]. Lo que le importa sobre todo es el carácter personal, la acción real de la gracia.

---

[31] Cf. V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν I, libro II, 9: «So muss auch die Besserung, die Wiederbringung oder Neugeburt durch Christum alleine in den Willen vollbracht werden... Und wie die Sünde und das Böse geschieht durch Annehmlichkeit eigenes Willens, also geschieht die Versöhnnung durch die Gelassenheit eigenes Willens».

[32] Cf. V. Weigel, *Studium universale*, cap. VI, pág. E. iv: «Zum anderen wird auch gezeigt die ewige, allwissende Vorsehung oder, *Predestination* oder Election der Frommen oder Bösen: das ohne den Willen Gottes niemand könne fromm oder böse sein, selig oder verdammt werden, gläubig oder ungläubig... den (Gott) ist ein Wesen aller Kreaturen, ein Licht und Leben der Frommen und Bösen, also auch ein Wille aller Wollenden, er wirket und schaffet alle Dinge, es sei gut oder böse».

[33] V. Weigel, *Dialogus de Christianismo*, cap. I, pág. 16: «Christi Tod und Verdienst wird keinem zugerechnet, er habe dann Christi Tod is sich, er werde dann durch die Taufe zu gleichem Tod getauft und sein alter Leib mit Christo gekreuziget; da dilt die *Zurechnung* oder *Imputation*, *nemlich* so wir den Tod Christi in uns haben, der unser Leben ist; sterben wir mit Ihm, so stehen wir auch mit ihm auf in seinen Leben».

[34] La doctrina de Weigel sobre la libertad se inspira visiblemente en la de Franck, así como en la de los místicos. Cita con complacencia a san Agustín para hacer ver que Dios no quiso salvar al hombre sin él. La libertad juega un doble papel: primero es ella la que explica la realidad de la *caída* y del *mal*. Es ella también la que explica la posibilidad del renacimiento, pues aunque sea Dios quien actúe, es necesario que la criatura le haga un lugar, y esto lo hace la criatura por sí misma. Se separa libremente de Dios, y libremente también se separa de sí misma. Cf. V. Weigel, *Ein Buchlein, dass Gott allein gut ist*, s, 1, 1618, pág. 202: «Nicht allein für dem Fall hat die Creatur Gutes und Böses in ihm, sondern auch nach dem Fall». *Ibíd.*, 206: «Ich hatte in mir das Böse verborgentlich, das böse Finsterniss ohne allen Schaden und dieweil ich den freien Willen hatte». *Ibíd.*, cap. XII, pág. 211: «Alle Creaturen mögen sich ausserhalb Gott nicht regen, noch *seyn*, böse und gutte: Gott bleibet ein Begriff und Beschluss aller Creaturen, aber mit einem gewaltigen Unterschield». Cf. igualmente, *Kurzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theologie*, pág. 150: «Wann die Creatur nach der Lehr Christi von sich selber *abfället*... da wird das vollkommene Gut im inwendigen Grund der Seelen gefunden, gefühlet, *geschmecket*».

Imputativa justicia, fides ex auditu, justificatio per fidem, per imputationem meriti Christi, he ahí los enemigos a los que combate en su admirable *Dialogus de Christianismo*[35], probablemente la última de sus obras, aquella donde el razonamiento tranquilo y pausado de sus pequeños tratados cede el lugar a las diatribas violentas. Ahí ataca el punto que había admitido como centro religioso de la nueva ortodoxia: la doctrina de la *certitudo salutis.* A la enseñanza religiosa de la ortodoxia, Weigel opone la suya, que descuida la teología y el dogma para insistir en la *vida religiosa.* Porque no se trata de creer, hay que *vivir su fe,* y la certeza de la creencia se opone, según él, a la intensidad de la vida. Por eso opone a la certeza confiada de la ortodoxia, con gran arte dramático, el terror y la desesperanza del herético, la incertidumbre siempre inquieta del pecador convertido.

En nuestra opinión, este *Diálogo* es la obra de Weigel donde su posición está dibujada con mayor nitidez y franqueza, es la obra en que nos muestra su vida interior. Los

[35] El *Dialogus de Christianismo* o *Gespräch vom wahren Christentum* es la única obra de V. Weigel fácilmente localizable, por haber sido editada en 1722 en Hamburgo. El libro se compone de 9 = 3 × 3 pequeños diálogos; los *dramatis personae* son un pastor *(Concionator),* un laico *(Auditor),* y la Muerte, que personifica a Cristo, quien va a vencer a los adversarios, haciéndolos morir a los dos. El *Auditor* desarrolla la doctrina de Weigel y muere en acto de contricción, sin confesión ni absolución. Sólo espera en Dios y no tiene necesidad de ceremonias, que no podrán liberarlo de la angustia del pecado. El Concionator muere tras haber recibido los sacramentos, confiando en su eficacia, *confiando en su salvación,* que Cristo habría conseguido para él. Siempre predicó la buena doctrina *(reine Lehre),* y siempre se mantuvo lejos de la herejía de los Schwenckfeld, Osiander, etcétera. La Muerte los hace volver para anunciar a los hermanos del hereje que éste está salvado, mientras que el Concionator está en las tinieblas. Compuesto con mucho arte, el Diálogo vibra con la pasión que lo impregna. El *Auditor* proclama en él, entre otras cosas, que la verdadera fe es incompatible con las persecuciones. Sebastian Franck ya predicó lo mismo.

personajes del *Concionator* y del *Auditor*[36] no simbolizan sólo los dos «estados» de la cristiandad «la clerecía y el laicado»; parece como si en cada uno de estos personajes hubiera puesto algo de sí mismo. El *Auditor*, el laico, hace ver a veces que también pertenece al mundo eclesiástico, y en un pasaje netamente autobiográfico, expresa por qué, también él, había firmado la famosa *Formula Concordiae* y por qué —*aus begreiflichen Gründen*— no se había negado a dar su asentimiento a esta doctrina que sabía perniciosa. Claramente se percibe que los motivos alegados —algo sofísticos—[37] no habían bastado a devolver la paz al alma del pastor. Precisamente desde su punto de vista había sentido cuán indigno era por no proclamar su fe. Cuando Weigel-*Auditor* acusa al *Concionator* de haber inducido mediante sus enseñanzas a error a las pobres gentes, los laicos, cuya salvación le estaba confiada, es a él mismo a quien dirige esos reproches. Es a él mismo a quien la Muerte (el tercer interlocutor del *Dialogus*, que representa a Cristo) reprocha el haber falsificado la doctrina de Cristo, de haberla reemplazado por una enseñanza humana, de haber sustituido la letra por el espíritu[38], de haber enseñado la *imputativa justitia*, de haber negado la necesidad de una justicia esencial, de una participación real del alma en la

---

[36] El que enseña, el predicador, y el que recibe la palabra divina. Ahora bien, el Auditor rehúsa recibirla *ab extra, ex auditu*, sabiendo bien que esta «comprensión natural» es obra del siervo de Dios, no de su hijo. Cf. V. Weigel, *Kurzer Bericht und Anleitung...*, pág. 150: «Die natürliche Erkenntnis gibt uns *Knechte*... aber die Erkenntnis durch den Glauben macht Kinder Gottes» y que la «letra» sobre la cual se funda el *Concionator* no es más que un «espejo exterior» (cf. *Güld Griff, G. 5, 22)*. Para comprenderla es necesario estar iluminado por el espíritu que despierta en nosotros las «Escrituras», que están en nosotros; no hay necesidad de maestro, dice, y no es *Autodictatus*, porque el Espíritu lo enseña.

[37] Weigel dice que fue sorprendido, que le hicieron firmar «por sorpresa» y que negarse sólo habría servido para hacerse perseguir y alegrar a los partidarios de la letra contra el espíritu. Cf. *Dialogus de Christianismo*, pág. 112.

[38] Cf. V. Weigel, *Dialogus de Christianismo*, pág. 52.

justicia divina, de la *essentialis inhabitatio*. Weigel no busca facilidades. Sabio teólogo, alumno y maestro de las Universidades de Leipzig y de Wittenberg, conocía bien la doctrina de su adversario, y su *Concionator* no es en modo alguno una caricatura. Para Weigel, sin embargo, es la caricatura de un pastor auténtico. Porque no extrae sus argumentos y sus objecciones de sus propios fondos, de su propia experiencia, son los libros que ha leído, Lutero, Melanchthon, los *Loci*, la *Examinatio ordinandorum* los que le dictan sus respuestas. En posesión de la «buena doctrina», consciente de la importancia de su papel —en efecto, sobre él descansa la Iglesia, al menos la Iglesia visible, institución divina, instrumento necesario de la salvación—, el *Concionator* opone con toda sinceridad a la doctrina propia de Weigel (que él califica de «herética», anabaptista, entusiasta, fantasiosa, osiándrica, schwenckfeldiana, münzeriana, etc.) su principal argumento. Si, como el *Auditor* afirma, la salvación sólo es posible por la acción directa e inmediata de la gracia, por una participación esencial, por una transformación y una santificación del alma, ¿para qué sirve entonces la Escritura [39], esa revelación literal de Dios? ¿Para qué sirven los sacramentos que, sin embargo, representan la muerte expiadora del *Cristo para nosotros?* Y en tal caso, ¿cómo librar de la desesperanza al hombre pecador, al que sólo la fe en el valor de la sustitución vicaria de Cristo, de la expiación cumplida por El una vez por todas —expiación de la que se aprovecha por la gracia de Dios—, puede impulsar a creer y a tener confianza en su salvación? Y si esta confianza no está fundada, ¿para qué sirve la renuncia a toda la obra de la Reforma, el retorno a formas de piedad monástica, el abandono del *Gaudere in Domino*, de la actitud

---

[39] Escuchemos la respuesta del espiritualista, *Dialogus de Christianismo*, pág. 28: «Ich verachte das mündliche Predigtamt gar nicht, und das geschriebene Wort ist mir sehr lieb, doch nicht ohne den Geist: das äussere Zeugniss Kommet mit meinem Hertzen überein durch den Heiligen Geist».

nueva de la fe-confianza, o incluso la negación del valor de la muerte de Jesús?

En efecto, para Weigel, como para todos los espiritualistas, por otro lado, resulta difícil concebir el papel y la acción de Cristo según las fórmulas tradicionales de expiación y de justificación. Sería, sin embargo, inexacto oponer, como hizo A. V. Harless, la concepción del *Cristo en nosotros* a la del *Cristo para nosotros* y decir que los espiritualistas tratan de suprimir el segundo en beneficio del primero. En realidad, desde el punto de vista espiritualista es imposible separar o incluso oponer el *Cristo en nosotros* al *Cristo para nosotros.* Antes bien, es su identidad mística la que permite al hombre participar de la justicia esencial de Dios; el hombre nace en Dios cuando Cristo nace en su alma y es este doble nacimiento el que le hace revivir toda la *Historia de Adán y Cristo,* el que le reconcilia con Dios. La *Historia de Adán y Cristo* es una historia simbólica[40]. Pero no es menos una historia real y Weigel no quiere en modo alguno atacar el papel histórico de Jesús. Si no ha reconciliado a Dios con el hombre «pagando» por este último —en efecto, Dios no tiene necesidad de ser aplacado de esta manera—, o expiando su falta —porque Dios, que es la bondad y el amor, no exige expiación— ha reconciliado a los hombres con Dios. Ha revelado la verdadera naturaleza de Dios y mostrado a los hombres el camino que podrá llevarlos al Padre celestial, del que como Adanes se han alejado y que pueden alcanzar mediante Cristo, participando en su vida, encarnándolo y expresándolo. Ahí radica la auténtica «reconciliación». Es evidente: Weigel no niega el papel —ni la importancia— de la *Historia de Cristo.* Y menos que a Schwenckfeld la noción de la participación mística —a la que se añade la de la participación por la fe en los sacramentos— no le lleva al monofisicismo. El Cristo-Logos es el Hombre-

---

[40] *Ein schön Gebetbüchlein,* s. l., 1618, Nvn: «Christus ist heut und gestern und immerdar, auch in Abel, Noe, Abraham und Loth, dennoch wird er von der Jungfrau Maria gebohren». Cf. *supra,* págs. 32 y sigs.

Dios, expresión esencial y perfecta de la naturaleza divina. Como tal, es —como ya Schwenckfeld había enseñado por razones análogas, aunque no idénticas— un ser espiritual y divino, superior a toda «criatura». No es, sin embargo, un espíritu puro, porque posee esta «carne espiritual» y divina que nosotros «comemos» en la eucaristía y de la que «se alimenta» nuestro cuerpo espiritual. Ella es la que proporciona una «participación esencial» en la divinidad, y cuando Weigel defiende el valor del sacramento de la eucaristía, lo hace por razones que, dejando incluso un equívoco subyacente, no le acercan, sino que le alejan de la ortodoxia luterana. Esta será también la actitud de J. Boehme.

Por tanto, para Weigel, Cristo ha sido mucho más que el mensaje divino que trae a la tierra la «buena nueva» de un Dios bueno. En el fondo, no había casi necesidad de un mensaje semejante. Se hubiera podido pasar sin él, como, evidentemente, hacen los paganos y los turcos. Cristo es el Hijo que, desde toda la eternidad, se hallaba revestido de la naturaleza humana. En cierto modo, ya se hallaba incorporado en Adán en el *Weibes-Samen*, que, como proclama el famoso texto de la Escritura, citado por todos los místicos y todos los espiritualistas, tenía por misión «aplastar la cabeza de la serpiente»[41]. Desde toda la eternidad era la imgen cabal y perfecta de Dios, era Dios hecho «hombre» y el lazo necesario entre el hombre y la divinidad. Y nos ha dado la revelación suprema no sólo con su vida y sus enseñanzas, sino también con su *muerte*[42].

---

[41] Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* pág. 73: «Gott... sprach sein Wort in die lebendige Seele Adae: der Same des Weibes soll der Schlangen den Kopf zertreten. Da kam der Glaube, da kam Christus, da ward Gott Mensch...». «Beide Bäume in Adam gepflanzet; gleich wie auch beide Samen in Ihm liegen, als der Schlangensamen der alte Adam... und des Weibes Same Christus»; pág. 121: «der irdische alte Adam und der Fleischliche äusserliche Mensch ist ein Ding... Also der *neue* himmlische Adam und innerliche geistliche Mensch ist auch eben eins... Der irdische alte Adam ist geurs-prunget auss dem Himmlischen neuen Adam...».

[42] Weigel piensa que Cristo ha dado ejemplo de la *Gelassenheit*, pues abandona su voluntad y muere en sí mismo. Es por lo que resucita en Dios,

En efecto, en todas las obras de Weigel hace hincapié en la *muerte* de Cristo; y en la obra de regeneración, de la conversión y de la salvación, es la *muerte espiritual* la que le parece, si no el momento principal, al menos la fase de mayor importancia del proceso[43]. Hay que morir en sí mismo, he ahí el contenido de la doctrina religiosa de Weigel. Morir en vosotros mismos, Dios se encargará de lo demás, porque Dios sólo espera esto. Y para señalar el papel de la muerte, preludio necesario e inevitable de la nueva vida, V. Weigel no se limita a repetir las parábolas del grano y de la planta. En su *Dialogus* es la Muerte la que aparece como representante de Cristo, y la que juzga en última instancia, enviando al *Auditor* a la luz del Paraíso y sumiendo al *Concionator* en las tinieblas del Infierno.

Hay que morir en sí mismo, repite Weigel incansablemente, y quiere decir con ello que la *Gelassenheit,* que ese abandono de sí, en el doble sentido del término, debe ser algo real, una destrucción real del hombre viejo, que es el hombre carnal, o *Selbheit.* Como dicen Tauler y la *Teología germánica* hay que hacer el vacío en el alma para que Dios la llene. Sólo entonces estará él *en nosotros* como nosotros *en él.* Precisamente por buscar una vida propia e independiente cayeron Lucifer primero y Adán después; además, esa vida que habían conseguido no es en realidad más que la negación y la limitación egoísta de la vida verdadera. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios precisamente para revelarle y representarle[44]. El hombre por

---

y el que, siguiendo su ejemplo, abandona su propio ser y su propia voluntad, penetra con él hasta el fondo divino de su propia naturaleza, hace revivir en él al «nuevo Adán», y resucita, con él y en él, en Dios.

[43] V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν II, 1: «Auf dass-sich das Ewige Gut ausgiesse... hat es ihm gemacht und geschaffen ein Gleichniss und Bildniss, memlich die vernünftige Creatur, dass dieselbe ganz und volkömmlich besässe und innen hatte, alles wie er selber».

[44] V. Weigel, *Soli Deo Gloria,* Newenstadt, 1618, pág. 32: «... denn so Got dem Menschen solche Wahl und Willen nicht gebe, so were es keine Göttliche Bildniss, es were keine Seligkeit, sondern der Mensch wäre wie

tanto ha faltado a su misión al separarse de Dios y sólo apartándose de sí mismo puede, no salvarse, sino dar a Dios la posibilidad de santificarle y salvarle. Y, por supuesto, en esta vida no podemos alcanzar esa justificación esencial que es una purificación y una santificación completa; pero al menos debemos tender hacia ese fin, y toda nuestra vida debe ser una muerte de nosostros mismos para que en el alma purificada por la muerte espiritual pueda encenderse la luz del Cristo-Logos.

Como puede verse, en esta doctrina hay pocos elementos que no sean fácilmente reconocibles como procedentes de la tradición mística. Pero V. Weigel *ha adaptado esta tradición a los nuevos datos y cuestiones que la reforma y la teología de la ortodoxia luterana planteaban a la conciencia de un discípulo de Tauler y de la «Teología germánica»*.

II

Pero para comprender mejor la teología de Weigel debemos estudiar primero su doctrina metafísica y su doctrina del conocimiento [45]. Son muy curiosas y nos muestran, con la ayuda de un ejemplo sorprendente, el grave peligro que encierra la interpretación de una doctrina filosófica con el apoyo de las de sus sucesores supuestos o reales.

Más arriba hemos dicho que se tiene la costumbre de con-

---

ein Rind und Vieh». La libertad ha sido dada al hombre para hacer de él una verdadera imagen y un verdadero representante de Dios.

[45] V. Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* I, 13: «Und endlich die neugeborenen Menschen haben auch Ihre Speise und Trank zum Himmel ins ewige Leben, d. i. das Fleisch und Blut Christi. Auf das nun der Mensch im Begriff wäre und im Beschluss, allen Geschöpfen, und gleich als ein *Centrum* und Punkt allen Creaturen, auf wlechen alle Creaturen sehen sollten und ihm als einen Herrn erkennen, hat Gott wollen den Menschen nicht aus nichts, sondern aus etwas, das ist aus der grossen Welt formieren, denn einen solchen Gewaltigen Shöpfer haben wir, dass er diese Grosse Welt fassen kann in eine Faust, das ist den *Microcosmus beschliessen*».

siderar a V. Weigel como un «precursor» de la filosofía idealista alemana. Se le ha glorificado incluso por haber «presentido» las doctrinas de Kant sobre la subjetividad del conocimiento, así como la del tiempo y del espacio, y de haber anunciado la doctrina de Hegel sobre el *Absoluto* impersonal que toma conciencia de sí mismo en el hombre [46].

No pretendemos plantear aquí el problema, muy interesante en nuestra opinión, de saber si el idealismo alemán debe ser, efectivamente, considerado como un resultado de la misma corriente intelectual que había producido a V. Weigel. Digamos sólo que nos parece muy probable. Pero por ahora queremos tratar de estudiar las doctrinas de Weigel en función y a la luz de las de sus maestros y sus precursores y no a la de sus sucesores lejanos.

En la mayoría de sus obras, en el *Γνῶθι σεαυτόν*, tanto como *Güldener Griff*, en el *Scholasterium Christianum* y en el *Von Orth der Welt*, Weigel repite sin cansarse dos proposiciones que por motivos distintos parecen tener para su doctrina una importancia capital: Primero, que el conocimiento proviene del sujeto cognoscente y no del objeto conocido [47], y segundo, que el mundo no está en ninguna parte [48]. *Cognitio est in cognoscente, non in cognito,* dice

46 Cf. Gruetzmacher, art. «V. Weigel», PRE³, XXI, págs. 42 y sigs.

47 V. Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* I, 12, pág. 29: «Alle äussern Dinge oder sichtbaren Gegenwürffe zeigen uns, erwecken, erwehren... führen... können nicht in den Verstand oder *Judicium* hineinwirken... denn... *Judicium* stehet in *Judicante* und nicht in *Judicato; cognitio in cognoscente* und nicht *in cognito*. Das ist, alle Erkenntniss kommet und fliesset her vom Erkennen, und aus dem Auge, das da siehet und erkennet und mit nichten aus dem Gegenwurff, dass da gesehen und erkannt wird».

48 V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, Hall in Sachsen, 1613, cap. X; citamos según la edición de 1705, pág. 42, I, e. El mundo no está en ningún lado, explica Weigel, pues, fuera del mundo, no hay «lugar»: «Denn ausserhalb der Welt ist kein leiblicher Orth. Nun diese grosse Welt, dieweil die eine Creatur ist, so ist sie *finita*, das ist endlich und begreiflich, dann kein leiblich Ding kann sein *infinitum* begreifen..., also ist auch gewiss, dass sie an keinem Orthe stehe, sondern dieweil si selbst ein Orth und Begriff ist aller leiblichen Orther und leiblichen Dingen und also alleine

Weigel, y añade que el sujeto cognoscente es activo en el acto de conocimiento. El conocimiento se hace en él, es él quien lo determina[49].

Comparando estos pasajes y la doctrina que en ellos se encierra (doctrina según la cual el sujeto cognoscente produce por sí mismo el conocimiento y lo conocido), Weigel ha podido parecer como mantenedor de la famosa doctrina de Kant según la cual es el sujeto quien construye y quien hace el objeto. Por otro lado, si no nos asombra que Weigel en modo alguno parece negar el papel y la necesidad de un objeto *(Gegenwurff)* —una inconsecuencia, según Gruetzmacher—, ¿no se acerca esta doctrina mucho más a la de Kant? ¿Y no deviene el *Gegenwurff* la contrapartida exacta de la cosa en sí, elemento esencial y contradictorio del sistema kantiano?

Pero volvamos, una vez más, a los textos mismos de Weigel. Para que el conocimiento sea posible, ¿qué es preciso? Tres cosas: primero, el objeto conocido; segundo, el sujeto cognoscente; tercero, un medio apropiado que permite la comunicación. Según Weigel, es evidente que el objeto no forma el conocimiento; en efecto, si no hay sujeto, o si el sujeto no posee el sentido necesario para percibir el objeto, o si el medio favorable falta, ningún conocimiento es posible. Vayamos más lejos: un objeto idéntico puede ser percibido por distintos sujetos de maneras diferentes y parecerles grande o pequeño, etc. Y las mismas observaciones se imponen para la percepción de lo caliente y lo frío, y de toda la gama de cualidades sensibles. Dependen del sujeto y tienen lugar en el sujeto, lo cual queda confirmado por el

---

nach ihrer Inwendigkeit Orthes gezeiget werden hin und da, nit nichte ausserhalb der Welt».

[49] Cf. V. Weigel, *Kurzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen, 1618, Biij 2v, e ibíd.*, B. 1v: «Alle Erkenntniss kommt her aus dem Erknnen», y resulta que «alle Wahrheit zuvor in uns verborgen liege und nur vom Gegenwurffe erwecket werde, sonst konnte man keine Kundschaft geben, wo nicht die Wahrheit in uns wäre» (Biij 2v).

hecho de que, incluso ausente el objeto podemos imaginarlo.

La subjetividad de las percepciones sensibles parece, por tanto, adquirida. Esto es para Weigel muy importante, sirviéndose para convencer a sus lectores del ejemplo clásico de los anteojos verdes y rojos.

Pero prosigamos: en el conocimiento racional, uno de los elementos determinantes, necesarios para que el conocimiento sensible tenga lugar, desaparece. El medio *(medium)* deja de jugar un papel. La razón va directamente a su objeto. No nos queda, por tanto, más que examinar el papel respectivo de los dos términos: el sujeto y el objeto, y, una vez más, veremos cuán grande es el papel del sujeto. Es este último quien razona, quien comprende, quien juzga. Pero *judicium est in judicante, non in judicato,* y nadie negará que el juicio no es subjetivo. Lo que parece bueno o malo a uno le parece a otro lo contrario, etc. Además, nadie negará que el juicio o el pensamiento es una actividad; es preciso, en efecto, que la razón dé sus pasos, compare, analice, preste atención, cuente, calcule. Es preciso también que la razón contenga ya en sí los elementos necesarios que el razonamiento y la comprensión presuponen. Cuando se nos habla de algo, no son los sonidos de las palabras los que nos comunican las nociones de las cosas. Para comprenderlos, es preciso saber de antemano lo que las palabras significan. Cuando se nos explica algo que no conocemos todavía, somos nosotros mismos los que, con los elementos que poseemos, construimos un sentido, un juicio, un pensamiento. Somos, por tanto, nosotros quienes conferimos un sentido determinado a las palabras: por eso, varias personas que leen un mismo texto lo comprenden de manera diferente [50]. Es el sentido que ellas introducen en la lectura

[50] V. Weigel, *Der güldene Griff,* pág. 24: «Ein jedes *objectum* ist einem jeden wie er selber ist. Den sophistischen Theologen oder Literanten ist die Biblia ein Gift und Verführung, den Gläubigen aber ist sie ein angenehm lieblich Zeugniss».

lo que es diferente. Si fuera el objeto lo único activo en el acto del conocimiento racional, todo el mundo estaría siempre de acuerdo y no habría tantas polémicas sobre la interpretación de las Escrituras, tantas discusiones y herejías como ahora.

Además, el acto de conocer no es una acción sólo en el conocimiento racional; lo es también en la percepción sensible. En efecto, para ver un objeto, es preciso que miremos; para reconocerlo, es preciso que sepamos ya lo que es. Y de la misma forma que hay distintas interpretaciones de los textos, también hay errores e interpretaciones diferentes en la percepción. Podemos decir, por tanto, de una manera general, *naturalis cognitio semper activa*[51].

Pero, ¿por qué Weigel desarrolla todos estos lugares comunes?[52] ¿Qué trata de demostrar? A estos modos de conocimiento *natural*, él quiere oponer un modo de conocimiento superior, el del conocimiento intelectual *(Verstandeserkenntnis)* que es, hablando con propiedad, sobrenatural[53] y que pretende un valor absoluto.

---

[51] Cf. V. Weigel, *Scolasterium Christianum*, pág. 42.

[52] Sin embargo, no pretendemos identificar la teoría del conocimiento de Weigel con la de la escuela; para Weigel, el intelecto natural es siempre activo y nunca pasivo. El objeto no es más que una ocasión para el espíritu de formar el conocimiento y la percepción *ab intra*, pues el sujeto contiene ya todo lo que es necesario para el conocimiento. La doctrina de Weigel es la del ocasionalismo, *avant la lettre*, de san Agustín visto a través de Paracelso.

[53] Cf. V. Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* Newenstad, 1618, cap. XIII, págs. 32 y sigs.: «... Darum muss zugelassen werden eine andere, göttliche übernatürliche Erkenntniss, die da nicht selber vollbringet, als von sich selber, sondern von Gott, ja, da Gott selber das Auge ist und wird im Menschen, dann Gott will sich selber sehen und erkenner durch sich selber, gleich wie er auch sich selber *erleber* durch sich selber, *nemblich* in, mit, und durch die vernünftige Kreatur seinen Sohn, Denn Creatur, als der Mensch ist nicht sein selbst, sondern Gottes, so ist auch sein Urtheil, Erkennen, Wiessen, Vermögen, oder Verstehen nicht sein selbst, sondern Gottes, Wo sich nun Gott als selber erkennt in, mit, und durch den Menschen, da wird Gott selber alles im Menschen und das jeisset die Erkenntniss des Vaters und des Shones».

En él el sujeto ya no es *würkende*, sino *leidende*, y lo es porque no dependiendo más que del objeto, del *Gegenwurff*, no siendo, por tanto, *subjetivo* sino *objetivo*, este conocimiento pasivo nos dará la verdad absoluta, una misma y sola verdad para todos aquellos capaces de adquirirlo. Por eso, el conocimiento intelectual, que es el conocimiento por el espíritu, no llega jamás a discusiones y a controversias. Y esto es así porque este conocimiento es sobrenatural, es una iluminación, por lo que jamás habrá desacuerdo entre quienes no se limitan a explicar los textos y a razonar sobre la letra de la Escritura, sino que penetran el espíritu. En efecto, para llegar a esto Weigel tenía necesidad de demostrar el carácter subjetivo y activo del conocimiento natural. Por otra parte, los ejemplos y razonamientos de que se sirve se encuentran en parte ya esbozados por Sebastián Franck.

Examinemos el problema desde un punto de vista ligeramente distinto. Weigel insiste siempre en la necesidad de admitir el carácter subjetivo —enseguida diremos en qué sentido— del acto de conocimiento. Las cualidades sensibles no llegan al alma desde fuera, ni el pensamiento le llega desde fuera; lo encuentra en sí misma, en sí misma encuentra también las verdades que conocía y las que aprende. V. Weigel es un innatista convencido y para darlo por bueno cita a Platón: «Como dicen los platónicos, aprender es recordar.» Weigel establece una gradación: primero, la percepción sensible; segundo, el pensamiento racional; tercero, el conocimiento intelectual. Cada grado es al mismo tiempo superior al precedente, y más interior que él [54]. Pero los modos superiores del conocimiento lo son en realidad precisamente porque son más interiores, porque son más adecuados al alma, porque están más cerca del alma [55]; y

---

54 V. Weigel, *Kurtzer Bericht*, cap. II, 6: «Noch eine Erkenntnis ist zuzulassen, die sich ganz und gar leidentlich häl, also nämlich die übernatürliche Erkenntniss... also wenn die Erkenntnis *fleusst* aus dem Gegenwurffe gleich als in ein reines und leeres Auge».

55 V. Weigel, *Der güldene Griff*, D. 5, 4 v: «In der übernatürlichen Er-

también porque cada grado superior engloba al inferior, lo abarca y puede servirse de él y usarlo. Por ello mismo puede también prescindir de él. La razón podría prescindir del sentido, de la misma forma que la inteligencia *(Verstand)* podría prescindir del sentido y de la razón, pero no a la inversa. En efecto, quien puede lo más puede lo menos, pero no a la inversa. Por esto es imposible que todos los modos de conocimiento exterior lleven y enseñen algo al alma en un terreno que sólo es accesible a un poder superior. Es, por tanto, completamente absurdo esperar obtener la comprensión de la Escritura de un estudio de la letra, que es en relación con el espíritu lo que el cuerpo al alma. Es igualmente falso por lo mismo que se obtenga *ex auditu* la fe [56]. En efecto, la verdadera fe es un hecho del espíritu y un conocimiento espiritual; no puede, por tanto, venir de fuera, ni

kentniss stehet das Urtehil in und «bey» dem Objecte oder Gegenwurff, welche ist Gott oder sein Wort, obgleich solche übernatürliche Erkenntnis vom Objecte kömmt, so kömmt si doch nicht von aussen hinein, denn Gott, Geist und Wort ist in uns und also fliesset die Erkenntniss, vonn innen heraus». Cf. *ibid.*, E. 4 v-E 5r: «Allhie in der übernatürlichen Erkenntniss ist der Mensch nicht selber die Erkenntnis oder das Aug; sondern Gott ist selber das Aug und Licht im Menschen, und durch den Menschen... Darum siehet und erkennet sich Gott selber, in seiner Geburt und Bildnis, in, mit, und durch den Menschen, als durch sein gehorsames Kind und Werkzeug».

[56] V. Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* pág. 32: «Die Bibel ist uns geschriben zur Warnung, Zeugniss, Unterricht, Lehre, Memorial, Kundschaft und Bewehr des Glaubens, oder Geistes Gottes, in uns, hastu diesen nit, und lebest diesen nit, si ist die Schrifft eine finstere Leterne, so ein Srtick, Anstoss, Gifft, wie wir leider erfahren bei Allen Seiten, da eine jede die Schrifft führet, págs. 36 y sigs.: «Alle natürliche und übernatürliche Weissheit lieget zuvor im Menschen verborgen». Pero el hombre ha perdido la facultad de conocer espontáneamente toda la sabiduría divina y humana (terrestre), y por eso tiene necesidad de la percepción exterior, de la letra, que provoca la acción de su espíritu, y que, siendo una expresión del espíritu, sirve de *Memorial*, de ayuda-memoria a su «memoria» profunda. Por eso se escriben libros: p. 37. «Aber weil wil aüsserlich und fleischlich worden sein durch die Sünde, so werden die Bücher geschrieben wegen unsere Schwachheit, Unwissenheit, Blindheit, dass wir uns selber nicht kennen».

puede provenir más que del espíritu mismo, *ab intra,* y sólo iluminado *ab intra* el hombre regenerado puede captar y comprender el verdadero sentido de la Escritura. Porque el espíritu que ilumina, y respecto al cual su alma se mantiene *leidende,* es al mismo tiempo él mismo. Y esta luz que lo esclarece es innata en el alma; está más cerca del alma que el alma misma, y esa luz es Dios [57].

¿No se reconocen las ideas de San Agustín? ¿Hay necesidad realmente de citar al maestro Eckhart para ver en él la misma distinción entre el conocimiento pasivo y el conocimiento activo: *leidende* y *würkende,* distinción que con nombres distintos es, por otro lado, tradicional en la mística?

Pero se trata de un agustinismo paracelsista. En efecto, el innatismo del pastor de Zschoppau se halla profundamente penetrado de la concepción paracelsista de la correspondencia entre el microcosmos y el macrocosmos; está en la doctrina del conocimiento por lo semejante, o si se quiere, por lo mismo. *Conocer* según esta concepción quiere decir ser *(quodammodo)* el objeto conocido [58]. Conocer algo quiere decir identificarse interiormente con esta cosa, devenir esta cosa, poseerla en sí; en efecto, no se conoce en realidad más que a uno mismo. No se puede conocer algo que no se es. Todo lo que puede ser conocido debe estar en nosotros ya, y es él mismo, el hombre, quien de su propio fondo extrae su

---

[57] V. Weigel, *Studium Universale* Hij; *Lib. Disp.* 15 (citado por Gruetzmacher, *Wort un Geist,* pág. 193): «Weiter ich wollte ein Theologus werden, do muss ich im *Lumine gratiae Fidei,* das ist im Licht... des Heiligen Geistes, so lange die Heilige Schrifft lesen, studieren, durch Gebeth, bis ich mit der Schrifft wesentlich vereinigt bin, ja ich die Sehrifft selver werde, die allein zum Zeugniss und Erweckung, gegeben bis und geschrieben ist durch den Geist, der im Menschen ist».

[58] V. Weigel, *Studium universale,* Hij: «Also du lernest die heilige Schrift und durch dein lernen, wirst ein Ding das du lernest. Denn du bist aus dem *Spiracuto vitae* aus dem Geist Gottes, der in dir alle Schrift ist: denn Gott hat in seiner Schöpfung nichts aussen gelassen, dass er nicht in dir gelegt hätte... Kehre in dich selber, die Schrifft ist alle in dir, wie der Geist in dir ist, der wird dich lernen».

conocimiento y lo produce transformándose en cierto modo él mismo en su objeto. Si puede hacerlo es porque todo está en el hombre que en realidad no tiene otra necesidad que conocerse a sí mismo para conocer al mismo tiempo el mundo [59]. En efecto, toda la sabiduría divina y humana está en él; para el hombre aprender equivale a aprender a conocerse; a *devenir* y a conocer lo que él *es*.

La doctrina del conocimiento recoge aquí la metafísica. El hombre, en efecto, es el centro del mundo; contiene en sí todo lo que el mundo contiene; es divino, astral, material [60]. Por eso puede conocer esos mundos, que están en él, y de los cuales él es el representante.

Por eso también posee los tres modos de conocimiento descritos más arriba; lleva en sí la física y la astrología, las artes prácticas y los oficios, tanto como la teología y la Biblia. Es todo esto (virtualmente) y deviene todo esto (en actualización en cierto modo), mediante el conocimiento de sí mismo, que extrae de su propio fondo [61].

---

59 V. Weigel, *Studium Universale*, H. 1, b: «Du lernest die Welt, du bist die Welt. Darum ist dir möglich zu lernen *astronomiam, physicam, philosophiam, alchimiam, magiam*, Künste, Sprachen, Handwerke, denn dies alles ist in dir und du bist es selber *originaliter*, Das bezeugstu mit dir selber durch dein lernen, das du eben das werdest, was du gelernet bast». Cf. *Studium Universale*, B., iijb.

60 V. Weigel, *Studium universale*, K. sg. «Ich will dir ein Buch zeigen, darinnen alle Bücher der gantzen welt begriffen seind, so je gemacht und noch geschrieben werden sollen... Ich nenne es nicht gern und muss es doch nennen, es ist un heisst der Mensch. *Gnothi seauton*. Erkenne dich selber, so erkenestu Gott und durch Gott alle andere Dinge».

61 V. Weigel, *Studium universale*, H. sigs.: «Will jemand sich selbst erkennen, so muss er das lernen und erkennen, *dass* er gemacht und geschaffen ist. So ist er aus Christo und aus Adam gemacht, das ist, aus *Limo terrae* und *ex spiraculo vitae*, aus dem irischen und aus dem Himmlischen, aus dem zeitlichen und Ewigen. Aus Erden und Wasser ist sein Lieb, *als* ein Hauss, und auss Feuer und Luft oder Firmament ist seine Seele, als ein Einwohner, und auss Gott selber ist sein Geist als ein Einwohner des Einwohners. Nun hastu eben das dir, daraus du bist. Es ist ganz in dir und ganz ausser dir. Das irdische ist *Adam Microcosmus:* Das himmlische ist, der der da aller Dinge Anfang, Mitte und Ende ist: der da ein Anfang ist der Creatur Gottes... Er ist *Vita* et *Lux* in dir und in allen Menchen, dieser

Son tres las «escuelas» del hombre y de ellas la tercera es la más alta y perfecta, porque en ella el *sujeto* y el *objeto*, el *discípulo* y el *maestro* se aúnan; porque este conocimiento del tercer orden es al mismo tiempo perfectamente interior, «esencial», espontáneo y pasivo [62]. Lo cual explica que cuando se sueña, según Weigel, Dios es el fundamento del alma, que está ahí presente, que es innato al alma [63], y que, por tanto, es él mismo quien se reconoce en el alma humana, de igual forma que el alma humana se reconoce en Dios. Dios es la naturaleza del hombre, porque la naturaleza del hombre es sobrenatural, y Dios es la naturaleza interior de la naturaleza, porque la naturaleza no está ahí más que para expresar lo sobrenatural.

Es curioso ver cómo los viejos temas —el del conocimiento por lo mismo, del papel representativo del hombre, del maestro interior, el tema del conocimiento por la fe, el tema del innatismo, etc.— se ordenan en torno a las ideas maestras de la doctrina: la del papel absolutamente central del hombre, clave de la bóveda del universo, que es a un mismo tiempo contenido y continente porque es la expresión orgánica del mundo y de Dios.

III

Otra proposición que ha desempeñado un papel importante en la filosofía de V. Weigel y que él desarrolló espe-

---

Gott, der das Wort ist, ist Mensh geboren, das Wort ward Fleisch. Aus diesem bistu auch nach dem Fleich das mehr ist alle andere Dinge. Das du auch Gottes Kind seiest nicht *adoptive* wie die *damnati* fürgeben, sondern nach dem Geblüte auss Gott selber... Wie du ein natürliches Kind bist *Adae* oder *Magni Mundi.* Ein natürlicher Sohn Adae; ...Nach der ersten Geburt, so bist du ein natürlicher Sohn Gottes nach der *neuen* Geburt».

62 V. Weigel, *Studium universale,* pág. Fiig: «Das Rechte Studium und Lernen sei, nemlich, wesentliche Vereinigung *Cognoscentis et Cogniti.* Die Oberste dritte Schule ist die beste, da der *Discens* mit dem *Discendo* wesentlich vereinigt werden muss, ja er eben das selber wird, das er lernet, oder in einem Buche lieset».

63 V. Weigel dice que los niños tienen la fe, pero que al crecer la pier-

cialmente en su libro *Vom Orth der Welt* puede resumirse en esta tesis: todo «lugar» está en el mundo, y el mundo no está en ninguna parte[64] *(omnis locus est in mundo* y *mundus non est in loco).* Lo cual quiere decir que es absurdo aplicar categorías especiales al mundo considerado en su totalidad, porque carecen de valor metafísico absoluto. Con mucha insistencia y a base de repeticiones infinitas, Weigel explica que racionalmente no se puede uno preguntar «dónde está el mundo» ni «por qué el mundo no cae». En efecto, todas estas cuestiones carecen de sentido: el mundo no puede «caer», porque tendría que caer a un mismo tiempo a derecha y a izquierda, arriba y abajo. Las direcciones espaciales, como las diferencias de lugares no tienen sentido más que cuando se aplican a objetos intramundanos. En el mundo se puede decir que una cosa está ahí o allá, que cae o se eleva, que cambia de lugar, etc., pero todo esto carece de aplicación al mundo entero.

Como en el caso de la afirmación de la subjetividad del conocimiento que acabamos de analizar, con demasiada frecuencia, en nuestra opinión, se ha visto en la doctrina de Weigel una anticipación del kantismo. En efecto, sus argumentos y sus razonamientos no pueden ser interpretados en el sentido de la subjetividad de las categorías espaciales a no ser que se interprete al mismo tiempo la doctrina del carácter activo del conocimiento en un sentido idealista[65]. Si se hace así, debe verse igualmente en su definición del tiem-

---

den. Se ve claramente que no se trata de fe intelectualmente determinada, sino de la fe *—inhabitatio* y *participatio.*

[64] V. Weigel, *Vom Orth der Welt,* cap. XIV, págs. 60 y sigs. (ed. 1705, s. l.). «Für der Schöpfung dieser Welt war kein Ort, sondern *Abyssus infitudinis* die ewige Weite... wo die Welt noch stehet... in der Zeit sind Orter und Stellen, Statt und Raum... aber ausserhalben der Welt ist kein Ort».

[65] Sin embargo, ya hemos visto que en él no es nada. El carácter activo del conocimiento no implica el idealismo, y V. Weigel —lo mismo que san Agutín— está convencido del carácter objetivo de la percepción. Precisamente para explicar el *adaequatio intellectus ad rem,* adopta la doctrina del hombre-microcosmos y su participación real en el ser del macrocosmos.

po, «medida del movimiento», un intento de afirmar la subjetividad de esta última categoría, dado que el movimiento implica el lugar y el espacio[66]. De hecho, semejante interpretación ha sido intentada: por un lado se ha reprochado a Weigel no haber sabido extraer todas las consecuencias de las premisas de su sistema, y por otro a los historiadores de la filosofía se les ha echado en cara haber descuidado el estudio de este pensador cuyo sistema ofrecía semejanzas sorprendentes con los sistemas del idealismo alemán.

Ahora bien, si nos atenemos a los textos y devolvemos a la enseñanza de Weigel su verdadero sentido, esta doctrina aparece una vez más formada por elementos puramente tradicionales (lo que en nada disminuye su interés) y —cosa que nos parece del mayor valor— *formulada y construida para sacar conclusiones de orden no metafísico, sino religioso.*

Weigel parte de la definición tradicional del lugar y de la concepción medieval del mundo. Su universo es el conjunto formado por la tierra y los cielos, el mundo sublunar y las esferas de los planetas y de los fijos. La tierra está en el centro de este universo: en torno a la tierra están dispuestas las esferas de planetas y todo se halla englobado en el firmamento de los fijos. Este universo es una bola redonda, plena y finita. Fuera de este mundo no hay nada, o si se prefiere, hay el vacío, el abismo, el *Abyssus infinitudinis*[67], pero este abismo, o este vacío, no *es*, no existe, o al menos no es real. Es la Nada. El mundo (real) nada en este abismo infinito como una pluma en el viento o una burbuja de aire en el agua. El mundo es, además, infinitamente pequeño en comparación con este abismo; comparativamente es más pequeño que un grano de arena respecto a una montaña, más

[66] La subjetividad del movimiento resultaría de la del espacio e implicaría la del tiempo. De hecho, V. Weigel adopta simplemente una definición clásica de Aristóteles; cf. *Física*, IV, XI, págs. 219 y 220 a.

[67] Cf. V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, pág. 52: *Schlasterium Christianum*, pág. 171: *Abyssus infinitudinis non est locus.*

pequeño incluso que el grano de arena comparado con el mundo entero[68].

Pero no se puede decir que el mundo esté «en» el abismo del vacío. El término «en» designa una relación real entre dos términos reales: el continente y el contenido. El continente es precisamente el lugar (real) donde una cosa se encuentra. Ahora bien, el abismo del vacío no es nada real, ni puede ser el «lugar» del mundo, y no se puede, por tanto, situar el mundo «en» este abismo en el mismo sentido en que se sitúa un cuerpo en el mundo.

Para demostrar precisamente la inanidad del deseo de «realizar» este vacío, V. Weigel se entrega a la tarea de ver la imposibilidad de aplicarle las categorías espaciales; estas, en efecto, no se aplican más que a lo real; y el vacío, el abismo, está fuera de la realidad.

He aquí el sentido exacto de la doctrina de V. Weigel. Como puede verse nada tiene de revolucionario[69]. Weigel no admite siquiera el sistema de Copérnico; permanece, por tanto, fiel a la enseñanza de sus maestros, y aunque haya leído las obras de Nicolás de Cusa, no ha adoptado su concepción del espacio.

Examinemos ahora el objetivo que persigue el filósofo al desarrollar esta doctrina del «lugar intra-mundano»; en efecto, no se comprende en primer lugar por qué la cuestión de saber si el mundo tiene o no «lugar» le ha parecido tan importante. De hecho, para él tenía un sentido religioso y ahí es precisamente donde en nuestra opinión se encuentra la originalidad de V. Weigel. En efecto, para él el hecho de

---

[68] Esta concepción de un mundo finito nadando en el vacío del espacio infinito no debe inducirnos a pensar en Galileo ni en Pascal. Al contrario, nada es más tradicional, y las comparaciones de Weigel, de origen estoico, se encuentan en la *De consolatione*, de Boecio.

[69] Afirmando que «el mundo no está en ninguna parte» y que «todo lugar está en el mundo», Weigel no hace más que reproducir la tesis clásica del aristotelismo: **ὁ δ' οὐρανός ... οὔ που ὅλος οὐδ' ἔν τινι τόπῳ ἐστιν... παρὰ δὲ τὸ πᾶν καὶ ὅλον οὐδὲν ἐστιν ἔξω τοῦ παντός** (Aristóteles, *Física*, IV, 5, 212 b).

que el mundo *(este mundo)* contenga todos los «lugares», implicaba necesariamente que ni el Paraíso ni el Infierno podían tener «lugares», es decir, que tanto el Paraíso como el Infierno no eran lugares que estarían en alguna parte «fuera» de este mundo [70], ni sitios donde las almas, después de la muerte, deberían llegar tras un largo viaje [71]. Esta doctrina descarta la idea de un más allá y de un Dios colocados en alguna parte fuera de la bóveda celeste y «exteriores» al mundo. El Paraíso y el infierno no son lugares; esto quiere decir que no son regiones, sino estados, o si se prefiere, que el Paraíso y el Infierno son regiones no en el espacio sino en el ser. El más allá está en todas partes, está aquí mismo [72], y aplicando al alma la definición de lugar que le acababa de dar, V. Weigel deduce que si el alma está en el Paraíso o en el Infierno, correlativamente Paraíso o Infierno están en el alma. Se trata de «lugares» espirituales, y toda la discusión filosófica concluye en el texto: «El reino de Dios está en vosotros.»

Asimismo, la ausencia de lugares extramundanos sirve para probar la inmanenia divina en el mundo. Dios está en todas partes en el mundo, y el mundo está en Dios; las almas están en Dios y Dios está en las almas [73]. El es el único

---

[70] V. Weigel, *Vom Orth der Welt,* ed. 1705, cap. XIV, pág. 12: «Weder Himmel noch Helle ist ein beschliesslicher, leiblicher Orth... Ein jeder trägt die Helle bey sich unter den Verdampten, also in jeder träget den Himmel bey sich unter den Heiligen».

[71] Se sabe que la cuestión del «viaje de las almas», ha desempeñado un importante papel en la teología popular. A la pregunta de dónde está el paraíso y dónde el infierno, V. Weigel responde: están donde está el mundo. Cf. *Principal und Haupttractat,* pág. 72: «Da jetzt die sichtbare Welt ist, da war Lucifers Himmel oder Paradiss und ward ihm gewandelt in diese finstere Welt». Esta concepción influyó fuertemente en Boehme.

[72] En el *Dialogus de Christianimo,* Weigel explica por boca del *Concionator,* que vuelve del más allá, que las almas están en el mismo espacio que los vivos, pero que —mutuamente— no se perciben, y no creen en la realidad del «otro mundo».

[73] Cf. V. Weigel, *Scholasterium Christianum,* pág. 171: «Anima est in Deo, Deus in anima..., non ut in corporalibus».

lugar verdadero de los espíritus [74]. Además, si se tiene en cuenta la definición de lugar y de cuerpo, es decir, del continente y del contenido, se verá que la misma relación se repite por doquier. En primer lugar, es lo superior lo que «contiene» al inferior, y en este sentido no es el alma la que está en el cuerpo, sino el cuerpo el que está en el alma de la misma forma que no es Dios quien está en el mundo, sino el mundo quien está «en Dios» [75].

Pero si se tiene en cuenta la reversibilidad de la relación entre los términos *locus* y *locatum* puede decirse que Dios está en el mundo como el mundo está en Dios, de la misma forma que se puede decir que el alma está en el cuerpo y que el cuerpo está en el alma. Por último, hay que admitir que cuando Dios está «en el alma», el alma, al mismo tiempo, se encuentra en Dios [76].

Esta extensión del concepto de lugar nos permite considerar la destrucción de *este* mundo material. Creado de la nada, estando en la nada, teniendo a la nada por materia, necesariamente volverá a la nada. Entonces no habrá más lugar en el sentido espacial del término, no habrá tampoco

[74] *Ibíd.*, pág. 169: «*Deus* est *locus corporibus*». Pero es mucho más el lugar de los espíritus. *Ibíd.*, pág. 165: «Anima non est localiter in corpore ut contenta, sed ut continens corpus ipsum, sic anima non est locata sed locus ipsius corporis...». «Quaeritur: Ubi est corpus humanum? Respondeo: In anima. —Ubi anima? In intellectu seu angelo—. Ubi angelus? In Deo. —Ubi Deus? Nuilibi nisi in se ipso».

[75] Cf V. Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* I, pág. 56: «O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich wie wunderbarlich ich gemacht bin... Aus der Welt bin ich, die Welt traget mich und umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt... Du bist in mir und ich in dir... Dieses alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen und mein Erkenntniss ist dein Erkenntniss. Sie sehen was du willst und nicht was ich will. Du erkennest, und siehst dich selber, das ist, durch mich, und davon bin ich selig. An deimen Licht erkenne ich wahrlich das Licht».

[76] L'âme peut être «en Dieu» de deux manières: 1.° d'abord elle est en Dieu comme tout ce qui est, est en Dieu; 2.° ensuite, lorsqu'elle se détourne de soi et meurt à elle-même, elle renaît «en Dieu». Alors Dieu est *en elle*, autant qu'elle est en lui, puisque alors Dieu et l'âme ne font qu'un.

tiempo [77] ni cuerpo material: Dios será todo en todo; será el único «lugar» de los espíritus y de las almas; estará «en» ellos y ellos «en» él.

Tal es, a nuestro entender, el sentido de la relatividad del tiempo y del espacio en Valentín Weigel y no nos parece que pueda relacionarse esta doctrina con la de Kant, sino más bien con la del Apocalipsis según San Juan y las Epístolas de San Pablo.

IV

Echemos ahora una rápida ojeada sobre el sistema metafísico de Weigel; veamos cómo se presenta el mundo a su pensamiento. Encontraremos en él algunos puntos y elementos que nos permitirán quizá precisar si no la filiación histórica de las doctrinas, al menos la filiación natural y el «lugar» de su pensamiento.

Para Valentín Weigel el mundo aparece como una unidad, como un todo finito, compuesto de materia y de fuerza, o si se prefiere, de materia visible, tangible, sensible, y de materia sutil, espiritual o astral [78]. El mundo es «doble» *(zwiefach)*, y todos los seres que lo componen son «dobles» también: visibles e invisibles, y poseen dos «cuerpos»: primero, un cuerpo material, y segundo, un cuerpo astral. El cuerpo material, grosero, no es más que la envoltura y la expresión del cuerpo astral; el exterior no es más que la expresión del interior [79]. El cuerpo astral no es materia pro-

[77] V. Weigel, *Scholasterium Christianum,* p. 156: «Alle Zeit und zeitliche Dinge nachjagen der Ewigkeit.» *Ibíd.,* p. 160: «die Zeit herkommt aus der Ewigkeit und begehret wieder zu derselben.»

[78] V. Weigel, *Studium universale,* C, iij: «Die Welt ist zwiefach, sichtig und unsichtig. Christus Jesus ist zwiefach, sichtig und unsichtig (das Buch inwendig undausswendig geschrieben). Der Mensch ist zwiefach, sichtig und unsichtbar. Der Mensch ist *ex Limo duplici* auss dem Ewigen und auss dem Zeitlichen... Auch ist der Mensch dreifach, Leib, Seele, Geist, und mur ein Mensch».

[79] V. Weigel, *Kurzer Bericht...,* II, p. 152: «Das Licht der Natur bezeuget dass alle Dinge von innen herausfliessen und kommen in die äusse-

piamente dicha, y Weigel dice incluso con frecuencia que es inmaterial. En efecto, el cuerpo astral es un cuerpo «fuerza» *(Kraftleib)*, una especie de fluido energético, extremamente «tenue», «sutil» y «penetrante», una *tintura* que forma el cuerpo grosero y que actúa sobre él. El cuerpo astral o *astrum (Gestirn)* es la sede y el soporte de la vida; es él quien funda la unidad del organismo y quien explica la evolución del germen. De lo que inmediatamente se deduce que el mundo es un organismo, que forma una unidad *viva* y que todos los seres que lo componen participan de la vida en la medida en que partipan del ser. V. Weigel, como vemos, es tan panvitalista como Paracelso [80].

Todos los seres que componen el universo son «dobles», acabamos de decir, como el universo mismo; salvo el hombre, sin embargo, que es «triple» por estar compuesto de cuerpo propiamente dicho (cuerpo material o grosero), de alma vital (o *astrum*) y de espíritu. Por sus dos primeros componentes el hombre pertenece a la naturaleza, por su espíritu participa del ser divino; es más, por su espíritu el hombre encarna a Dios, y el nacimiento del espíritu en el alma humana no es otra cosa que el «segundo nacimiento» del hombre «en Dios» o de Dios «en el alma».

Si ahora consideramos el universo desde un punto de vista ligeramente distinto, veremos que puede ser concebido también como «triple». En efecto, encima —o en el interior— del mundo astral hay que reconocer la existencia del mundo

ren Dinge und dass der äussere Schatten nicht die Form mache, denn es ist unmöglich dass der Schatten oder die Bildniss eines Dinges die Wahrheit selbst wirke».

[80] V. Weigel, *Vom Orth der Welt*, cap. XIII, págs. 57 y sigs.: «Diese grosse sichtbare Welt, Himmel und Erden, der *limus terrae* mit allem leiblichen Geschöpfen hat eine *materia* und ist doch ohne *materia* gemacht worden... Alle leiblichen Dinge sind ein *excrement* oder coagulierter Rauch, *fumus coagulatus*, von den unsichtbaren *astris*. Der seltige Rauch hat drei Substanzen in sich: den *Sulphur* das *Sal* und den *Mercurius*... Also ist der Mensch... ein coagulirter Rauch, ein Auswurff von seinen inwendigen *sidere, corpore*, oder *astro*... den ein jedes *astrum* will sein «corpus haben».

divino. En tal caso el mundo se presentará compuesto de tres «mundos»; primero, el universo material, el universo «exterior», el de los cuerpos visibles y tangibles, en el que vivimos según nuestros sentidos exteriores; segundo, el universo astral, de los cuerpos-fuerzas invisibles, y tercero, el mundo de Dios. Estos tres mundos proceden de Dios y son «en Dios» [81], como en su fuente y principio, y Dios está en esos mundos por ser la esencia última y el ser de los seres que los pueblan y los componen.

Dios es la fuente de donde todo proviene, de igual forma que es la esencia de todo cuanto es [82]; de lo que se deduce que su existencia es, propiamente hablando, indudable y evidente [83]; en efecto, ¿no es preciso admitir un creador para explicar la existencia de las cosas creadas, no hay que admitir la existencia de un ser absoluto, de un ser *a se* para explicar la existencia de las cosas *non a se* y no es evidente que el mundo y las cosas no son *a se* sino *ab alio*? [84] Además, no resulta también evidente que hay que admitir la existencia de un ser absoluto y absolutamente perfecto (de perfección absoluta) para explicar y comprender la existen-

---

[81] Por otro lado, hay que tener en cuenta que todo lo que es, está en Dios: los diablos y el infierno, al igual que los ángeles y el paraíso, puesto que todo ser viene de Dios, y no hay nada que sea «fuera de él». Fuera de Dios, no es más que la Nada absoluta».

[82] Dios es la esencia última de toda cosa *(Wesen aller Wesen)*, y el ser de todo ser. Estas fórmulas que V.Weigel toma del maestro Eckhart, de Tauler y de la *Teología germánica*, quieren decir para él que Dios, creando el mundo y confiriendo el ser a la criatura, se confiere a sí mismo el ser creado. Dios —en la criatura— se vuelve criatura él mismo *(wird creatürlich)*. La relación de este concepto con los de Sebastian Franck y los de Nicolas de Cusa se hace muy patente. V. Weigel emplea además los términos de estos últimos.

[83] V. Weigel, *Ein Büchlein dass Gott allein gut sei*, cap. XI, pág. 211: «Das *Imperfectum* muss is seinem *Perfectum* beliben kein Bildniss mag sein ohne deme von dem sie ist. Omne principiatum non potest esse extra suum principium».

[84] V. Weigel, *De vita beata*, pág. 100: «Sic omnia, quae subsistunt, unius participant». «Tolle unum et nullus erit numerus... Tolle punctum est nula erit liena; tolle Deum et nulla erit creatura. Sed non e contra».

cia de los seres y de las perfecciones relativas [85]. ¿No es preciso admitir el Uno si se quiere comprender la existencia de lo múltiple? Además, a decir verdad, no hay por qué recurrir a un razonamiento: se trata de una implicación inmediata que nos lleva directamente del participante al participado.

Dios es, por tanto, la Unidad suprema, el Ser perfecto, la Perfección absoluta [86]. Dios es, por tanto, «completamente bueno sin ápice de mal alguno». Es el Bien —el Bien sustancial *a se* y *per se*— que no depende de nada ni de nadie, que no necesita de nada ni de nadie [87]. Libre y voluntariamente ha creado el mundo, del que no tenía necesidad y cuya creación no ha añadido nada a su perfección infinita. Por ser el bien Absoluto Dios no es sólo la fuerza creadora de la que todo proviene, sino también el objetivo absoluto hacia el que todo tiende como hacia su perfección y hacia su bien; porque sólo por la participación en la perfección y en la beatitud se convierte uno en perfecto y bienaventurado [88]. Por ser la fuente, la esencia y el término de todo, es a la vez inmanente y trascendente al mundo; es el reposo absoluto, la beatitud eterna, el poder infinito e in-

[85] V. Weigel, *Scholasterium Christianum*, pág. 160: «Sicut unitas se habet ad numerum, seu centrum ad lineam, ita aeternitas, ad tempus; ... et sicut in centro omnes lineae semel et simul sunt unum, ita aeternitate omnia tempora unum tempus».

[86] *Ein Büchlein dass Gott allein Gut sei*, cap. XI, pág. 252: «Ach ewiges Licht und wahrhaftiges Leben aller Seligen, du bist ja höker als der Himmel und breiter als die Erde und tiefer als der Abgrund und begreiffst Licht und Finsterniss, Himmel und Helle, Engel, und Teuffel; ... und bleibst unberührlich in Ewigkeit».

[87] V. Weigel, *Soli Deo Gloria*, pág. 27: «... er die Welt und alle Dinge nicht aus Zwang oder Not geschaffen habe, also bedürfte er die Creaturen nicht, sondern aus lauter Liebe hat er uns geschaffen dass wir seiner Güte möchten geniessen. Er berdarf auch unserer nicht, wir bedürfen seiner und dieweil er alle Dinge aus nichts geschaffen hat, so ist er auch allmechtig».

[88] *De vita beata*, cap. XIV: «Quod summum bonum sit simplex unum et perfectum... et quod per adoptionem unius et boni efficimur beati...»; cap. XV: «Quod finis omnium sit ipsum bonum et quod bonum et unum sint idem et quod cuncta appetant esse bunum seu unum...»; cap. XVI: «Quod peccatum seu malum sit defectus sive nihil».

mutable, pero es también la vida y el movimiento absoluto, siendo sin embargo superior a la vida, al movimiento y al reposo [89].

Dios es la Unidad perfecta, el Ser supremo, fuente de todo ser y de toda perfección. Por lo que se deduce que tanto para Weigel como para todos los teólogos místicos (e incluso para todos los teólogos a secas) es absolutamente indefinible, inconcebible, incognoscible, que está por encima de todo ser y de todo pensamiento y que ninguna calificación, ninguna determinación le es aplicable [90]. Es *affectlos, willos, personlos* [91]. En sí mismo no es ni voluntad ni conocimiento. No quiere nada, no es afectado por nada. En el fondo, todo esto se halla implicado en la nocióndel Absoluto, concebido como Unidad suprasustancial y supraesencial. En un Absoluto semejante no se puede ubicar ni acto de conocimiento ni acto de voluntad que necesariamente supondrían una distinción y una dualidad.

Todo esto no es nuevo. Desde Plotino hasta Sebastián Franck pasando por Juan Scoto Erígena, el maestro Eckhart y Nicolás de Cusa afirman la misma doctrina de la divinidad *(Deitas, Gottheit)* que no es ni nadie, ni voluntad, ni pensa-

---

89 V. Weigel, *Scholasterium Christianum*, pág. 177: «Im rechten Vaterlandt... *nulla fit actio vel operatio vel motus... quia nulla est indigentia*».

90 V. Weigel, *Studiim universale*, Dij: «Majestet, Gott oder Gottheit, das Ewige unsichtbare Wesen seiner Herrlichkeit ist ewig, unbegreiflich, unsichtbar allen Creaturen. Also er auss reiner Verborgenheit, das ist, auss der Göttlichen Finsterniss... hat im Anfange geboren, geschaffen, gemacht das Wort, die Weiheit und gesprochen: *Fiat lux*».

91 *Von der Seligmachenden Erkenntniss Gottes*, Ms., publicado por A. Israel, *V. Weigels Leben und Schriften*, Zschoppau, 1888, pág. 97: «*Abslute*, allein und für sich selbst, ohne alle Kreatur ist und bleibet Gott personloss, zeitloss, stattloss, wirkloss, willoss, affectloss, und also ist er weder Vater noch Sohn noch heiliger Geist, er ist die Ewigkeit selber, ohne Zeit, er Schwebet und wohnet in ihm an allem Orth, er wirket nichts, will auch nichts, begehrt auch nichst. Aber *respective* das ist in und durch die Kreatur wirdt er persönlich, wirklich, willende, begehrende, nimbt Affect an sich oder lasset ihm unserthalber Personen und Affect zuschreiben». (Cf.*ibíd.*, pág. 122).

miento, que no es nada o que es La Nada, y que sin embargo es la fuente y el principio de todo, y en este sentido es Todo. Y Weigel no hace más que apoyar la doctrina de sus maestros cuando afirma que en sí, *absoluto,* Dios no tiene ninguna determinación, que no es nada, pero que *relativamente,* en relación con el hombre y el mundo, tiene muchas; aparece entonces en el fondo como detentador de todas. Dios, en efecto, es todo y nada. Es todo *complicativo* y nada *explicativo.* Es más que todo y menos que todo[92].

Pero Weigel no se limita a repetir estos asertos. Añade que Dios se conoce en el hombre y en el hombre deviene conocimiento, persona, pensamiento y voluntad, lo que puede —y debe incluso— interpretarse de dos formas. En primer lugar, hay que considerar que el hombre es la imagen, la semejanza y la expresión de Dios *ad extra.* Es la imagen de Dios, y Dios al ponerse frente a él, se da a sí mismo su propia revelación; puede, por tanto, conocerse y verse en el hombre, porque el hombre le sirve de *Gegenwurff (objectum)*, en el que se refleja. Luego hay que darse cuenta de que el hombre es algo más que una simple imagen de Dios; porque Dios se encarna en el hombre, habita en él, está realmente presente en el alma. Es él quien en este «alma» deviene «persona», «conciencia», «voluntad». Es él quien conoce y es conocido, quien es sujeto del acto de conocimiento y su objeto. Nada hay incompatible con el carácter absolutamente indeterminado de la divinidad, puesto que *Dios* no es *Deidad* y puesto que en la persona de Cristo es *persona,* y *hombre* y *voluntad*[93].

[92] *De vita beata,* cap. XXIV: «... *quod Uno nihil sit majus et nihil sit minus*—, puesto que Dios abarca todo y está por entero en cualquier cosa; el maestro Eckhart encontraba ya «den gantzen Gott» en una mosca, y Nicolás de Cusa, cuya influencia sobre Weigel es tan patente que puede comprobarse incluso en su terminología, ha enseñado que Dios está a la vez en el *minimum* y en el *maximum.*

[93] V. Weigel, *Studium universale,* cap. V, pág. E: «Wie nun Gott in seiner Ewigkeit ohne Willen ist *absolue per se* betrachtet, *sine creatura,* also ist auch die Creatur ohne Willen, ohne Affect *extra Deum* oder *sine Deo.* Solches aber soll nicht sein dass man Gott ohne Creatur betrachten

En líneas generales, basta quizá con que recordemos que Dios es todo *complicativo*. La naturaleza es Dios *explicativo;* le contiene en tanto que es su expresión. Además, lo que en Dios, que es Espíritu, no es, ni persona, ni conocimiento, ni voluntad, se expresa en el hombre (el hombre espiritual) al devenir persona, pensamiento, luz divina. Por tanto, una vez más, lo que conoce y se revela en el hombre, no es el hombre, es Dios, como es Dios quien quiere y cree en él[94] y como es el hombre quien, entonces, quiere y cree «en Dios».

V

Pero volvamos, una vez más, al mundo creado[95], analicemos su estructura y el lugar que el hombre ocupa en el uni-

---

wollte. Ewigkeit ohne Zeit (und Zeit ist nichts ohne Ewigkeit) sondern allemal beide miteinander, keines ohne das andere. Wie nun Creatur ihr Wesen empfangen hat auss Gott und bleibet in Gott, also hat auch Gott Willen empfangen in und durch Creatur, und bleibet selber der Wille in der vernünftigen Creatur. Ist soviel: also hat der willesonle Gott Willen bekommen durch zeitliche. Creatur dass er dies und das wolle, begehre, wisse, etc. also ist Gott ein Wille der Creatur und nicht ohne sie. Es seind nicht zween Willen, einer Gottes, der andere der Creatur, es ist nur ein Wille, nämlich Gottes in der Creatur, und der Creatur in, mit und durch Gott».

94 V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν libro I, cap. XIII, pág. 33: «Gott ist des Glaubens Anfang und Ende im Menschen und nicht ohne denselben... Derohalben, obwohl die Göttliche übernatürliche Erkenntniss von Gott kommet, so kommt sie doch nit ohne den Menschen, sondern in, mit, auss und durch den Menschen». La doctrina es constante; Dios *se expresa* por, en y con el hombre. Pero el hombre no desaparece, sino que queda y continúa con su individualidad propia. El mundo es una expresión de Dios que se vuelve corporal, temporal, actuante, sin que el mundo pierda su realidad, ni Dios su eternidad. También es porque el hombre, en tanto que expresión eterna de Dios, es eterno él mismo, increado en el sentido de que está en Dios *antes* de la creación del mundo, y es hacia esta esencia increada de sí mismo, la *Gelassenheit*, a donde se dirige como enseñaron Eckhart y Tauler.

95 El sentido del término *creado* y *criatura* no es lo mismo para Weigel que para Schwenckfeld o Lutero. Dios crea por su voluntad, de la nada, pero en sí mismo; el mundo no está separado de Dios, como en una doctrina donde Dios no fuese más que trascendente. Aquí, Dios es trascendente e imanente a la vez. Esto se acerca mucho a Juan Scoto Erígena.

verso. Enseguida veremos plantearse ante nosotros problemas nuevos cuya solución tendremos que buscar. Acabamos de ver que el mundo creado es de Dios y está en Dios. Esto no quiere decir que Dios sea materia, ni que esté en Dios *localiter*. Al contrario: el mundo ha sido creado de la nada, sin materia preexistente, y como sabemos, no está en ninguna parte. Pero está en Dios como en su principio, que no sólo le ha producido, sino que, además, continúa manteniéndose en el ser. Y es *de* Dios en el sentido de que es Dios quien es la esencia de su ser, y que es Dios quien tiene su ser, su naturaleza, su perfección [96]. Es más: como hemos indicado, en el acto de la creación Dios se confiere él mismo a la criatura haciéndola participar de su ser, de su poder, de su naturaleza. La criatura posee el ser, por tanto, participando del ser divino [97], y posee el poder de acción gracias a la participación en el poder divino. Por esto precisamente, por su participación, Dios la ha creado, porque Dios es bueno y ha creado el mundo por amor, lo cual parece implicar la perfección del mundo creado. En efecto, antes de la creación todo estaba en Dios, en el Pensamiento y en la Sabiduría di-

---

96 Cf. V. Weigel, *Kurtzer Bericht zur Teutschen Theologie*, pág. 149: «Gott ist aller Wesen Wesen, und aller lebendiger Leben... Dieses Wesen wird genennt *infinitum*, unendlich; denn es ist unbegreifflich, unaussprechlich und unausforschlich aller Creatur als Creatur... Also Gott ist aller Wesen und aller lebendiger Leben *complicative* und ist doch Gott nicht Creatur sc. *explicative*».

97 *Ibíd.*, pág. 144: «Eine jede Creatur hat notwendig zwei Ding in ihr, das Gute und das Böse, das Gute von Gott als das Wesen, Leben, Licht, Geist, das Böse aber von ihr selber, das ist ihr eygen Nichts. Dann Creatur ist für sich selber nichts, was sie aber ist und hat, das hat sie von Gott. Es sagt der *Taulerus* aus dem *Eckehardo*, was da gemacht ist, ist nicht wahres Wesen, sondern wie ein Bildniss oder Schatten oder Zufall, und also redet auch die *Teutsche Theologie*». Cf. Γνῶθι σεαυτόν 1. I, c. II, pág. 113: «Eine Jede Creatur hat zwey Dinge in ihr: das Gute und das Böse, das Wesen und das Nichts; Gut ist die Creatur sofern sie Gott gelassen bleibt ohne alles Annehmen des Willens, da Gott selber alles ist in der Creatur und das heisset Christus: Böse aber ist und wird die Creatur, so sie zur Ungelassenheit lenket von Gott».

vinas; Dios ha creado por la Sabiduría y en la Sabiduría [98]. Es, por tanto, evidente que todo cuanto Dios ha creado es bueno (además *esse et bonum convertuntur)* y que todo cuanto es, es bueno al menos en tanto que es; que la naturaleza de todo (en tanto que es precisamente la expresión de la Sabiduría divina, y en cierto sentido es Dios) es bueno y divino también. Y, sin embargo, la criatura es imperfecta y el mal existe [99]. Weigel lo soluciona admitiendo que la existencia del mal es un puro accidente, en modo alguno necesario en sí mismo. Además, el mal, en tanto que mal, no tiene realidad ni puede ser considerado como creado por Dios. En efecto, el mal no es más que un *defectus*, una negación pura. Por esta misma razón precisamente el mal es inherente a la criatura, puesto que ésta es necesariamente limitada y en cuanto tal imperfecta. Se puede, por tanto, decir que el mal metafísico (la imperfección) es necesario, pero que ese mal-imperfección debe ser cuidadosamente distinguido del mal moral (el pecado) que es un acto voluntario y libre de la criatura. De este modo, pese a la necesidad del mal metafísico, el mal moral (el pecado) permanece como «accidente» en el sentido doble

---

[98] «La sabiduría divina» es la Eva celeste (Boehme tomará luego esta idea) en la cual y por la cual, desde de toda la eternidad, Dios se expresa y se conoce como Dios y creador. Cf. Weigel, *Studium universale*, D iij: «Die himmliche Eva hat im Anfang Gott zum Gotte gemacht, zum Schöpfer; sie ist die Mutter aller Lebendigen, durch sie kommt alles an Tag, ohne sie wäre kein Gott, keine Creatur, nur Ewigkeit ohne Zeit... in Anfang und vor allen Creaturen Anfang war sie. Hernach durch sie hat Gott den Sohn geboren auff die Welt, das ist Gott hat sich zum Sohne gemacht durch die Weisheit».

[99] V. Weigel, *Principal und Haupttractat*, pág. 62: «Die Creatur hat ein Gesetz in ihr oder von Gott ein Geboth empfangen du sollst nicht essen von dem Baum des Erkenntniss Guts und Böses, weshalben ist es nützlich zu erforschen, was gut und böse sei oder woher das böse komme, so doch der Gute Gott alle Dinge gut geschaffen? Woher der Tod komme, so doch der lebendige Gott alle Dinge lebendig geschaften, woher die Verdamniss komme? so doch Gott, die höchste Seligkeit die Creatur zur Seligkeit schaffet, woher die Helle komme, so doch uns den Himmel Gott geschaffen?».

del término. No es, en efecto, un elemento constitutivo de la esencia o de la naturaleza del ser creado, que es y permanece buena. Además, es realizado por una acción libre y voluntaria de la criatura. Weigel duda, sin embargo, al proclamar que el mal (la caída) no juega ningún papel positivo en la «fábrica» del mundo, porque si por un lado parece negar la necesidad de la caída (Dios, dice, hizo un ensayo para ver si la criatura permanecía en la obediencia)[100], por otro, parece atribuirle una importancia capital; sin ella, dice, el mundo no tendría sentido como mundo real y temporal[101]. Porque es el tiempo el que da al mundo —y a la historia— un sentido real, y aunque nosotros mismos (y con nosotros toda criatura) procedamos de lo eterno, es a través del tiempo como somos conducidos hacia la eternidad[102].

Pero analicemos más de cerca la noción misma de criatura. Toda criatura, en tanto que tal, tiene una naturaleza doble. Está compuesta del ser y de la nada. No es *a se,* es *ab alio.* Y lo que tiene *ab alio,* es decir, *a Deo,* es bueno: es su naturaleza, su ser[103]. Pero lo que es en sí misma no es nada,

[100] Cf. V. Weigel, *Soli Deo Gloria,* pág. 40: «...letzlich machte Gott aus dem gantzen Geschöpf den Menschen, daher er genannt wird *Microcosmus;* denn er träget die grosse Welt in ihm, und wird von der grossen getraget und gespeiset. Uber das bliess Gott dem Menschen ein einen Geist und setzte ihn mittten in der Garten seiner Welt zur Probe, ob er wollte bleiben im Gehorsam freiwillig». La función de la prueba es concebida por Boehme de una manera análoga.

[101] . Weigel, *Studium universale,* G. Ia: «Aus diesen Worten sollen wir verstehen dass diese Welt umsonst geschaffen wäre ja der Mensch wäre nichts nütze gewesen, so er bleiben wäre im Paradies, das Feld wäre nicht gebanet worden davon er genommen ist».

[102] V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν I, I, II, pág. 19: «Aus der Zeit werden wir geführt zur Ewigkeit... also durch das Böse wird man gehandleitet zum Guten als zum Ursprung». Cf. *De vita beata,* cap. XXIII, donde Weigel, al definir a Dios como el *terminus seu locus spiritum omnium,* le atribuye una vida supratemporal, y una visión en la cual *das Unvergangene gewesen, das Unherkommende zukünftig, das Unhingehende gegenwärtig ist.* El *nunc aeternitatis,* no conoce ni *terminus a quo* ni *terminus ad quem,* es decir, ni presente ni pasado.

[103] Cf. V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν II, 2, pág. 69: «Das Wesen eines je-

o mejor es la nada. Si Dios es la unidad, la criatura es el número; y el mismo hecho de ser múltiple, compuesta y creada de nada implica necesariamente en ella cierta imperfección que es tanto mayor cuanto mayor es la parte de la nada en relación con la del ser [104]. No obstante, esta imperfección no es el mal actual, que es el abandono *voluntario* de Dios por el ser que se dirige voluntariamente hacia la nada [105]. Para comprender la posibilidad de un acto semejante debemos considerar más de cerca la estructura del mundo y de los seres creados por Dios. Como hemos visto, el mundo es triple; está jerárquicamente ordenado en torno a Dios, cuya esencia en cierta manera expresa. Todo cuanto hay en el mundo se encuentra en Dios, porque todo lo que *es* en el mundo no es más que por participación. Pero no es esto to-

---

den Dings ist sehr gut die Natur an ihr selbst ist sehr gut, ja Gott selbst». Cf. *Studium universale*, K, I b: «Doch sollst du wissen dass Teufels Wesen noch gut sei und dass Engel und Teufel Gott gleich gelte, Himmel und Hölle. Denn *omnia adhuc sunt unum in Deo*. Wir sind alle gleich in beiden Lichtern».

104 V. Weigel, *«Von der seligmachenden Erkenntniss Gottes*, Ms. *apud*. A. Israël, *Weigels Leben und Schriften*, Zschoppau, 1888, pág. 122: «Es muss notwending sein das in der Creatur widerwärtige Dinge stehen, als Licht, Finsterniss, Leben, und Todt, Wahrheit, und Lügen, Gutes und Böses, Einigkeit und Mannigfaltigkeit. Sonst wäre sie nicht Creatur. Die *Unitas* ist die Volkommenheit. Also ist und hatt die Creatur das Gutte von Gott sofern sie Wesen bleibt. Das Böse aber hatt sie für sich, die Creatur ist für sich selbst nichts und nicht wahres Wesen».

105 V. Weigel, *Studium universale*, cap. V, pág. Ei: «[Der Mensch] fiele aber ungenötigt von Gott zu sich selber d. i. nahm sich des an, das nit sein war, nämlich des Willens, und machte denselbigen ihm alleine zu eigen, und gerieth in die Verdammniss». El pecado no está en la esencia, sino en la voluntad. Cf. V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν libro II, cap. II, pág. 69: «Darum bleibet die abgefallene Creatur eben das was sie zuvor wäre nach dem Wesen und Natur, aber nicht nach der *Qualität, Condition* o der *Accident, Manet eadem, sed non talis*. Die Wiedergeburt durch den Glauben endert nicht den Menschen an Wesen oder Natur, sondern am Zufall und Qualität». Cf. *ibíd.*, pág. 115: «Das Gute kann wol sein ohne das Böse, aber nimmermehr kann das Böse sein ohne das Gute, das Böse ist eine Abweichung, eine Abkerhrung, ein *defectus* vom Guten und entspringt nun die Vernünftige Creatur auss freiem Willen ungenöntigt; ... ist nicht Wesen, sondern Defectus oder Schatten vom Wesen».

do: no sólo hay una correspondencia entre el Criador y la criatura, sino que la hay incluso entre los «mundos» diferentes, entre los escalones del universo total. Todo lo que es terrestremente en el plano terrestre es astralmente en el plano astral, angélicamente en el plano —o en el mundo— angélico y divinamente en Dios. Todo ello comprensible si se tiene en cuenta el hecho de que el universo entero es una unidad viva donde siempre lo exterior «encarna» lo interior en sus grados de ser y en sus expresiones sucesivas, y que, globalmente, expresa la Sabiduría divina y, por tanto, expresa a Dios [106].

La unidad esencial del universo puede ser probada mediante otra razón más: proviene del mismo fondo, del mismo germen, del mismo *limbus*. En efecto, se puede considerar los «mundos» diferentes como grados diferentes de la condensación y de la coagulación de una sola y misma esencia-sustancia. Por tanto, son los mismos elementos y las mismas fuerzas las que constituyen y gobiernan el todo. Como se puede ver, Weigel acepta la doctrina paracelsista del *limbus majoris mundi;* acepta igualmente la teoría de la condensación y las tres esencias o fuerzas formadoras del universo y de los elementos. *Sulphur, mercurius, sal,* estos tres elementos famosos de la alquimia paracelsista se vuelven a encontrar en él con la creencia en la astrología y en el carácter astral de la razón *(ratio, Vernunft)* humana [107].

---

106 V. Weigel, *Soli Deo Gloria, pág. 42:* «Alles was da ist in der Sternen und Elementen elementisch, das ist in den Engeln englich und was in den Engeln englich ist, das ist in Gott göttlich. Alles Geschöpf were in Gott göttlich. Aus Gott kommen sie in die *Astra* oder *Elementa,* aus den Astris kommen sie in die leiblichen Substantias und kommen daraus die Gewächs aus welchen die Früchte wachsen. Die Bäume und Kräuter sind die Gewächs der Erden durch die Astra, der Samen samt ihren Früchten... Am Firmament sehest du die Sterne, die sind Gewächse des Himmels, geben ihre Früchte als Donner, Kälte, Regen, Schenee und Anderes. Die himmlichen Gewächse oder Sterne sind *Corpora Astrorum,* das ist Leiber oder Körper aus den unsichtbaren Samen oder *Astris* herfür kommen». Cf. Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosphia,* libro II, cap. LVI. La inspiración paracelsista de Weigel es patente.

107 V. Weigel, *Γνῶθι σεαυτόν* I, Cl, pág. 16: «Sprichst du *Quod quis*

No queda muy claro si son los ángeles los que actúan a través de las fuerzas astrales. La simetría del sistema lo exigiría al parecer. Sin embargo, en esta concepción del mundo hay cierta preocupación por presentar a la «naturaleza» como unidad relativamente independiente y viva, no sometida directamente a las intervenciones de los espíritus. Sea lo que fuere, los *astra* (que no hay que confundir con los planetas, cuerpos visibles de poderes invisibles), son las fuerzas que constituyen la naturaleza y dirigen el curso de los acontecimientos, las que determinan, por tanto, en el hombre lo que en él es *naturaleza:* su cuerpo, su alma vital, su razón, sus cualidades y sus defectos, sus aptitudes, etc. Además, si se mira con más atención, el alma vital del hombre es en sí misma *astrum*. No sólo es al hombre lo que el *astrum* a la naturaleza, sino que está realmente constituida por el *astrum* [108], de igual forma que su cuerpo está hecho con materia coagulada. Sin embargo, el cuerpo y el alma, incluso el alma razonable, no hacen al hombre entero. En el hombre hay, además, espíritu *(Seele, Verstand, mens)* que corresponde a los ángeles y sobre el cual lo astral no posee influencia. En efecto, el espíritu es libre, como el ángel; además, es de la misma naturaleza que el ángel. Esto se explica perfectamente si tenemos en cuenta el hecho de que el hombre es al mismo tiempo *microcosmos* y *microtheos,* imagen, similitud y expresión tanto de Dios como del mundo, lo que le asegura un puesto absolutamente

---

non habet non potest dare. Firmamentum und Sonne, Mond, etc., hat nicht Sinnen noch Vernunft, darum kann *homo.* Sinn und Vernuft vom Gestirn nicht haben». La concepción del carácter «astral» de la razón humana parece misteriosa a primera vista. En el fondo es muy simple: Weigel viene a decir, simplemente, que la razón es una facultad *natural* del hombre *natural* o animal. Hoy se diría: el funcionamiento de la razón se explica por la psicofisiología. No olvidemos que en la lengua pre-Kantiana, *Vernunft = ratio* designa la razón discursiva, inferior y *Verstand = intellectus* la razón intuitiva superior *(nosotros).*

108 *Ibíd.*, I, lib I, pág. 16: «Das Gestirne gibt uns durch sein *spiraculum vitae* die Sinnen, die *Animam,* Leben, Speculieren, Imagineren, Gedenken».

central en el universo. Basta, además, leer atentamente la Biblia para convencerse de ello. En efecto, ¿no sabemos que Dios ha creado el mundo de la nada, mientras qua ha formado al hombre «del mundo» [109] y le ha insuflado su propio espíritu? [110] Lo ha formado del mundo, y por ello es el verdadero representante del mundo, es el pequeño mundo, el mundo en resumen, y no hay nada en la naturaleza que no esté en el hombre. Es un «extracto» del mundo [111]. Lo cual explica la posibilidad del conocimiento: al conocer el mundo el hombre no hace más que conocerse a sí mismo, y a la inversa, al conocerse en lo que en él es naturaleza, forma la representación del mundo.

---

[109] V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν págs. 11 y 12: «Die gantze Welt hat Gott geschaffen auss nichts, und hat sie gesetzt in nichts, ... Den Menschen aber hat er nicht auss nichts geschaffen, sondern auss etwas: Dies etwas war der Erdenkloss d. i. diese grosse sichtbare Welt. Auss Himmel und Erden und auss allen Creaturen ist der Mensch formieret... denn alles was im Himmel und Erden ist, dasselbe ist auch im Menschen, ja der Mensch ist die Welt selber, darum er auch *Miscrocosmus* geheissen Wird». *Ibíd.*, pág. 13: «Also ist der sterbliche Mensch auss der Welt und ist in der Welt, und die Welt ist in ihme, ehe Adam gemacht ward, lag er verborgen in allen Geschöpfen, im Firmament und Elementen und in allen Tieren».

[110] *Ibíd.*, pág. 10: «Der Geist vom Gott ist die Seel, kommt nicht vom Leibe, auch nicht vom Gestirne... Welche aber nicht von Adam kommen als da sein die Wasserleute, Erdleute, Luftleute (espíritus de la Naturaleza), habem keine Seele, darum sind sie nicht Menschen auch nicht Tiere, sondern halten sich im Mitteltheil». La terminología de Weigel no siempre es muy segura, y la parte superior del alma es llamada ora *Seele*, ora *Geist: Geist*, a su vez, designa ora el espíritu divino, ora el elemento astral.

[111] *Ibíd.*, págs. 9 y sigs.: «Also ist der Mensch geordnet, beides für dem Fall und nach dem Fall, in den Leib Geist und Seele. Den sichtbaren, greiflichen Leib hat er von den Elementen und von allen leiblechem Geschöpfen. Der Geist vom Gestirn ist der ander Halbtheil des sterblichen Menschens, und ist seine Kunst, Verstand, Witz, Klugheit auff dies tödliche Leben: Dieser Geist hat viel Namen, denn er heisst: *Spiritus sydereus*, der syderiche Geist, dass er von den *Syderibus* oder Gestirnen herkommt,... auch *genius quod nobiscum nascitur*... alle Creaturen haben einen syderischen Geist in ihnen, er wird auch genannt *Gabalis*, daher die edle Kunst *gabalistica* kommt, und durch diesen Geist wird die *Ars sapientae* oder *gabalistica* vollbracht».

Ahora bien, el hombre es igualmente imagen y semejanza de Dios; es por tanto libre como Dios mismo y como lo son los ángeles. De no ser libre, hubiera resultado una imagen muy imperfecta de Dios. La perfección del hombre en tanto que imagen y expresión de Dios no debe hacernos perder de vista su imperfección esencial como criatura; por su propia esencia, era imperfecta, puesto que está compuesta de ser y de nada. Ya hemos visto que no tenía nada en sí, nada propio más que su propia nada. También hemos visto que no sólo dependía de Dios en su esencia y en su ser, sino incluso que era una expresión criatural *(creatürliches Bild)*. Ahí radica su objetivo y su papel. Habiéndolo recibido todo, no debe tratar de apropiarse de lo que no le pertenece[112], ni tratar de expresarse a sí misma ni de ponerse frente a Dios como un ser independiente. No siendo de ella, no debe aspirar a existir para ella. La imagen, en resumen, no debe olvidar por qué ha sido hecha: la voluntad y la libertad que ha recibido de Dios debe, por así decir, ponerlos a su servicio y devolver a Dios las perfecciones que tenga. Precisamente es lo contrario de lo que ha hecho: ha tratado de apoderarse para sí misma de las perfecciones que Dios le había dado. Olvidado su papel en tanto que imagen, ha querido ser en sí, por sí y para sí. Pero su *sí* es la nada: por tanto, ha querido[113] volverse hacia la nada y en lugar de negar la nada y poseer el ser, ha afirmado la nada y negado el ser. Por otro lado, y a decir verdad, ha tratado de hacerlo, porque no lo ha conseguido realmente. Porque, evidentemente, la criatura no puede afirmarse *a se*. Por eso el mal y el pecado no residen más que en su voluntad y no en su esencia; por eso también el pecado no es más que un

---

[112] V. Weigel, Γνῶθι σεαυτόν pág. 87: «Die creatur ist nicht von ihr selbst, darumb soll sie auch nit ihr eygen sein, sondern sich dem lassen con welchem sie ist mit ihrem Willen ganz und gar. Dann sie ist nicht ihr eygen Bildniss und hat sich nicht selbst gemacht».

[113] V. Weigel, *Studium universale*, C, 5 E: «Die vernünftige Creatur muss haben einen ungenötigten Willen auf das sie nicht zu klagen hätte, sie müsse gezwungen böse sein oder gut».

unnützer Conat, y no tiene ninguna realidad verdadera [114]. Desde el punto de vista de Dios el pecado no existe, lo cual explica el motivo por el que Dios no tenía necesidad de un acto (positivo) de expiación para reconciliarse con el hombre. Sin embargo, por ser un acto de la voluntad creada, el pecado, desde el punto de vista del hombre posee una realidad cierta, lo cual explica la necesidad que tiene el hombre de reconciliarse con Dios. No obstante, subrayemos que no residiendo más que en la voluntad; no siendo más que un «accidente» que no ha podido empañar ni pervertir la naturaleza o la esencia del hombre, el pecado no ha podido destruir su libertad. Es lo que permite al hombre abdicar libremente de su propia voluntad *(Eigenwille),* destruir en sí mismo el *liberum arbitrium,* y abandonándose a la voluntad divina, realizar libremente el *servum arbitrium.* En este abandono de sí consiste precisamente la muerte espiritual, y como ya sabemos el renacimiento en el espíritu se realiza en y por esa muerte.

Como se puede ver las tesis metafísicas y cosmológicas de Weigel se reúnen con sus concepciones religiosas: la superioridad ontológica del expíritu explica la libertad del hombre interior, inaccesible a toda influencia procedente de fuera, y la doble participación representativa del hombre —con el mundo y con Dios— explica por qué le basta al hombre conocerse para conocer al mundo y a Dios [115], y por qué el Γνῶθι σεαυτόν, conócete a ti mismo, permanece como el término y el comienzo de toda sabiduría [116]. Γνῶθι

[114] Cf. *Supra,* págs 36 y sigs., los textos de Sebastian Franck, fuente visible de V. Weigel.

[115] V. Weigel, *Soli Deo Gloria,* pág. 2: «Man lernet, das alle irdische und Himmlische Weisheit in uns verborgen liege, wie ein grosser Schatz in einem Acker, welchen niemand kan bekommen. Er bete denn, er suche und klopfe den nan». *Ibíd.,* pág. 12: «Und obgleich der Mensch durch den Fall auss dem Paradiese kommen, zum Brauch der irdischen Weissheit, so ist ihm doch die Himmliche, Ewige Göttliche Weisheit dadurch nicht entnommen worden, sie ist in Ihme verborgen bleiben als ein gewisser Schatz in einem Acker».

[116] V. Weigel, *Soli deo gloria,* pág. 15: «Wer sich selbst ansiehet und

σεαυτόν. Quiere decir, conócete en tu verdadero Yo, en lo que tienes de más profundo y de más verdaderamente tú mismo, es decir, conócete «en espíritu», en tu ser espiritual. No es, pues, ni el sentido ni la razón (que es astral), sino la inteligencia *(mens)* lo que será el sujeto de este conocimiento. Ahora bien, lo que forma el Yo profundo, el ser verdadero del hombre, es su ser en tanto que imagen de Dios; es, pues, Dios quien conoce al hombre conociéndose a sí mismo. Pero el conocimiento en espíritu sólo es posible para el hombre regenerado, para aquel cuyo centro, el Yo, se encuentra en el ser y no en la nada, es decir, para aquel cuya alma, estando «vaciada» por y en la *Gelassenheit*[117], ha sido creada nuevamente por Dios y «llenada» por el espíritu divino que se revela y se encarna en ella. Es, por tanto, Dios mismo quien realiza este conocimiento que se revela y se conoce en el alma del hombre regenerado.

El conocimiento de sí, que exige del hombre el Γνῶθι σεαυτόν es, por tanto, a la vez la condición del renacimiento espiritual y su efecto, porque es en este acto supranatural donde se cumple la colaboración misteriosa de la criatura y del Creador, quien, en y por la coincidencia de la libertad creadora con la libertad creada, hace «nacer» el Cristo-Logos en el alma y el alma en el Cristo-Logos. La doctrina de Weigel se pliega aquí a la mística paulina, y el conocimien-

---

erkennet, der muss enkennen den Ewigen Gott, dess Bildniss er trägt, und von welchem er ist hergekommen, darnach kennt er auch die Grosse Welt, aus welcher er germacht ist nach seinem sterblichem Theil; er kennt auch die Astra und Gestirne, auch die vier Element, und alle Geschöpf und also den Menschen; denn der Mensch ist aus dem Erdenkloss geschaffen, d. i. aus der gantzen Welt».

117 V. Weigel, *Principal und Haupttractat von der Gelassenheit,* § 5: «Gelassenheit dringe und fliesset durchaus über alles das geschaffen ist...». Hay que notar —es una diferencia característica— que Weigel, como todos los místicos paracelsistas, no insiste sobre el *Abgeschiedenheit,* que desempeña tan gran papel en la mística clásica. Se comprende bien por qué: porque el hombre es *en sí* el Cosmos entero, y no serviría de nada desviarse de ello, y, por otra parte, porque el mundo es una expresión de Dios.

to de sí mismo se consuma en la revelación del Verbo interior.

APENDICE

Antes hemos dicho que la cuestión de la autenticidad de las obras publicadas con el nombre de Weigel no puede ser considerada como completamente resuelta. Nos parece, sin embargo, que no hay que ser demadiado severo y que se podría devolver a Weigel algunos de los escritos que la crítica de Opel y de Israel le ha quitado. Por ejemplo, en nuestra opinión, el *Studium universale* que, salvo algunas páginas donde se trata de P. Lautensack y donde el autor se entrega a cálculos numéricos simbólicos bastante pueriles [119], no ofrece nada que sea «indigno» de Valentín Weigel. Ahí se encuentran las mismas ideas, la misma visión del mundo, la misma concepción del microcosmos y del macrocosmos, y la misma noción de la habitación real

---

[118] Paul Lautensack nació en 1478, en Bamberg, y murió en 1558, en Nuremberg. De 1524 a 1528 fue profesor en Nuremberg. Escribió *Die Offenbarung Jhesu Christi*, s. l., 1538. En 1539 el magistrado le prohibió divulgar sus escritos. En 1542 fue expulsado de la ciudad como *Schwärmer*, pero pudo regresar más tarde. Cf. Will, *Nürenbergisches Gelehrtenlexicon*, I, 412: «des älteren P. Lautensak Schrifften betreffend ist vor seinem Tode nichts herausgekommen; Val. Weigel aber hat sie für sich gesammelt und nach dessen Tode Hat sie ein Anonymus nebst den Weigelschen Erklärungen darüber also zusammen drucken lassen». Gottfried Arnold afirma, sin embargo, que sus obras fueron impresas durante el siglo XVI e indica un tratado, *Eine Anzeigung vom Ersten Bild und seinem Buch* como aparecido en 1545; dice asimismo que la intervención del Magistrado de Nuremberg fue provocada por la impresión de *Bildbuch* en 1539.

[119] Sin embargo, no se conoce ninguna edición del siglo XVI y, según Hunnius, las obras de Lautensack fueron impresas por primera vez en 1619 en Franckfort en Lucas Jennis, probablemente por el pastor M. Biedermann, sucesor y discípulo de V. Weigel. Tal vez se trata de una confusión; los escritos de Lautensack pudieron ser divulgados en copias manuscritas, lo cual explicaría el error de Gottfried Arnold. Sobre Lautensack, cf. G. Zellner: *De Pauli Lautensack Fanatici Norimbergensis fatis et platicis*. Altdorf, 1716.

de Dios en el hombre que en los escritos «auténticos» y los pasajes del *Studium universale* que hemos citado anteriormente pueden servir de prueba. Hay, sin embargo, un punto por el que el *Studium universale* difiere, según dicen, de las restantes obras de Weigel. En efecto, se ha subrayado (Opel, *op. cit.*, págs. 69 y ss., e Israel, *op. cit.*, págs. 27 y ss.), que en el *Studium*, Weigel «o el autor desconocido que se oculta con su nombre» presenta una concepción de Dios que ha podido ser caracterizada como la de una Cuaternidad divina. A las tres hipóstasis de la Divinidad se añade, en efecto, una cuarta, la Sabiduría divina. Pero esto tampoco es una novedad, dado que en las obras menos sospechosas, la Sabiduría divina aparece ya como *Himmlische Jungfrau*, que, al encarnarse en la Virgen María, engendra la persona terrestre de Jesús [120].

Señalemos de pasada un detalle muy curioso: donde el *Scholasterium* o el Γνῶθι σεαυτόν auténtico no hablan más que de una manera bastante vaga de los *Astra* que dirigen la vida humana y el curso de los acontecimientos, así como los movimientos del mundo, la segunda parte, no auténtica, del Γνῶθι σεαυτόν habla nítidamente de los siete *Gubernatores Mundi* o *Geister Gottes* (los siete planetas) en los cuales se puede reconocer fácilmente el prototipo de los siete fuentes-espíritus de Boehme. Si las obras carentes de autenticidad no pueden, con toda evidencia, ser utilizadas para un estudio de V. Weigel no por ello dejan de ofrecer un interés considerable para el estudio de la difusión de las ideas weigelianas que se desparraman sufriendo una deformación bastante característica. Estas obras no sólo están mal

---

[120] V. Weigel, *Kirchen und Haus Postill*, II, citado por Schellhammer en *Widerlegund der vermeinten Postill Valentini Weigeli*, págs. 281-286 y sigs.: «Diese Himmlische Eva hat den Sohn Gottes gebohren von Ewigkeit in der Trinität; diese Weisheit, die da ist das Wort Gottes, ist eine Jungfrau gebohren leiblich, hat uns Cristus leiblich auf die Welt gebohren». Añade: «Närrischeres Ketzerwerk ist nie gehört worden, und also dunkelmunkelt er bis ans Ende derselben Predigt», emitiendo «papistiche und heydnische gotteslästerishe Ketzereien».

escritas y llenas de repeticiones ociosas: ponen de relieve un pensamiento más popular, menos erudito, menos consciente. Los elementos tomados en préstamo a alquimistas y astrólogos se hacen más numerosos y el razonamiento filosófico cede su puesto a las fórmulas de la mística numérica.

Podría decirse que en estas obras se aclara la sustitución de la influencia de la *Naturphilosophie* paracelsista por la de la mística agustiniana y neoplatónica, muy viva en Weigel mismo. Pero en realidad no se trata más que de grados y de dosificaciones diferentes. No era muy difícil pasar de un agustinismo fuertemente teñido de paracelsismo a un paracelsismo puro: el propio Weigel estaba en ese camino. Quienes se sirvieron de su nombre acentuaron el naturalismo paracelsista en detrimento del espiritualismo místico, trazando así el camino al esfuerzo de Jacob Boehme.

INDICE

ALEXANDRE KOYRE

MISTICOS, ESPIRITUALES Y ALQUIMISTAS DEL SIGLO XVI ALEMAN

Cuatro figuras, Caspar Schwenckfeld, Sebastián Franck, Paracelso y Valentín Weigel han atraído la atención del gran estudioso de la crisis de la vieja sociedad medieval en su paso hacia la edad «moderna». Centrándose en el siglo XVI, el siglo en que cobra fuerza el renacimiento cultural y religioso que iba a acabar con los siglos oscuros del medievo, y que marcaba el giro en la evolución intelectual y en una renovación definitiva de la sociedad, Koyré examina cuatro figuras claves de la revolución religiosa del momento, centrándose sobre todo en Paracelso, la magna figura cuya obra y vida puede ser calificada con los tres adjetivos que presiden el título: místico, espiritual y alquimista.

akal bolsillo